

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSGRADO

**Antiguas y nuevas murallas de Lima. Espacio y subjetividad**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magister en Sociología, Mención en  
Estudios Políticos

AUTOR

María Jones

ASESOR

Rodrigo Montoya Rojas

Lima – Perú

2013



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
 Universidad del Perú, DÉCANA DE AMÉRICA  
 FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
UNIDAD DE POST GRADO

**ACTA PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE  
 MAGÍSTER EN SOCIOLOGÍA  
 MENCIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

En Lima, a los cinco días del mes de Julio del año dos mil trece, reunidos en la Sala de Grados de la Unidad de Post-Grado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 3:00 p.m., bajo la Presidencia de la Dra. ALIDA ISIDORA DÍAZ ENCINAS y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado Examinador, se inició la ceremonia invitando a la graduanda **MARÍA JONES**, para que hiciera la exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Sociología, mención en Estudios Políticos. Siendo el trabajo titulado:

**“ANTIGUAS Y NUEVAS MURALLAS DE LIMA. ESPACIO Y SUBJETIVIDAD”**

A continuación fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminada esta prueba y verificada la votación; se consignó la calificación correspondiente a:

A Excelente 20

Por tanto el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Magister en Sociología, mención en Estudios Políticos, a la Bachiller **MARÍA JONES**. Siendo las 4:00 p.m. y para constancia dispuso se extendiera la presente Acta y firmaron:

Dra. Alida Isidora Díaz Encinas.  
 PRESIDENTE

Dr. Francisco Felipe Quiroz Chueca.  
 MIEMBRO

Dr. César Armando Germaná Cavero.  
 MIEMBRO

Dr. Julio Víctor Mejía Navarrete.  
 MIEMBRO

Dr. Ciro Rodrigo Montoya Rojas.  
 ASESOR



**Dra. ALIDA ISIDORA DÍAZ ENCINAS**  
 DIRECTORA (e)

PABELLÓN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI – CIUDAD UNIVERSITARIA

Teléfono: 6197000 Anexo 4003, 4004. Lima – Perú.

Correo: [upgccss@unmsm.edu.pe](mailto:upgccss@unmsm.edu.pe), [upgccss@yahoo.es](mailto:upgccss@yahoo.es), [upgccss@hotmail.com](mailto:upgccss@hotmail.com)

Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>

## Agradecimientos

*Ella está en el horizonte (...). Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar (Galeano, 2001: 310).*

El camino emprendido con la tesis no ha sido lineal, la he elaborada por tramos y en diversas etapas; en los años de estudiante en mi casa de Lima donde me acompañaban el silencio, los mates y el Pacífico; en mi casa en Buenos Aires, entre las siestas y jardín de mis hijas y, gran parte, en la casa de mis padres, que me han prestado espacio por largas horas de varios meses de estudio y escritura retirada de las risas, llantos, juegos, música de mi alborotado hogar. Pero también en los colectivos y subtes, donde aprovechaba para leer, y en diversos bares de Buenos Aires, vieja costumbre en la que reíncido. Estos años recorridos y, fundamentalmente la maternidad -noches de poco dormir, días de malabares- me han dado la posibilidad de desestructurar y complejizar mi mirada.

Quiero expresar mi agradecimiento a todas y todos aquellos que, de diferentes maneras, me han ayudado y acompañado durante todo el proceso de trabajo.

En primer lugar quiero agradecer a mi asesor de tesis, el Dr. Rodrigo Montoya Rojas, por confiar en mi trabajo, por su compromiso y generosidad, sus valiosas recomendaciones, sugerencias y comentarios. Ha sido un gran privilegio para mí contar con su asesoría.

A Miguel Ángel Fernández por su generoso e imprescindible apoyo en el tramo final.

A mis compañeras, compañeros y profesores de maestría por los momentos compartidos durante los años que viví en Lima.

A las entrevistadas y entrevistados que me han dado la posibilidad de compartir sus historias y me han ayudado a conocer la ciudad desde diversas y múltiples perspectivas. A todas y todos, gracias por su disposición a abrirse a contar y compartir conmigo -a veces durante horas- sus inquietudes, sueños, historias, anhelos, frustraciones, temores, emociones y vivencias. También fotografías, recuerdos de infancia, dibujos, diplomas, anotaciones.

A mi amiga, colega y compañera María José Nacci, por las largas jornadas de trabajo, las atentas lecturas y correcciones de cada uno de los capítulos y versiones de trabajo; por el entusiasmo compartido, por su auxilio en los momentos difíciles, por el apoyo y acompañamiento, gracias amiga.

A mis amigas y amigos Gaby, Ubi, Maru, Marcia, Vale, Angi, Dani, Emiliano, Fede, Ale, Horacio, Matías, Sebastián, Bárbara, Fer C., Ale, Pau, Fer B. por acompañarme siempre con su amistad y afecto.

A Silvia Batlle por ayudarme a encarar este y otros proyectos con alegría.

A mi abuela Dora. A mis padres Alejandra y Henry y mis hermanas Agustina y Sofía que están siempre cerca y me acompañan y ayudan de innumerables maneras. Su apoyo y permanente comunicación durante los años vividos en Lima han sido imprescindibles para mí.

A Juan, mi amor y compañero de vida, con quien felizmente emprendimos el viaje a Lima, donde vivimos tiempos de gran aprendizaje y crecimiento; por el incentivo durante los años de estudio y su apoyo durante todo el camino.

A mis hijas Martina y Camila que acompañaron, incluso desde la panza, la escritura de esta tesis, por sus abrazos y alegría cuando volvía de trabajar “en la compu”. Por iluminar mi vida.

## INDICE:

INTRODUCCIÓN	12
Una mirada desde y hacia Latinoamérica	13
Metodología de investigación	15
Metodología cualitativa	17
La experiencia de trabajo de campo	21
Las fotografías	27
Reseña de capítulos	36
 CAPÍTULO I. ¿QUÉ HAY DETRÁS DE LAS MURALLAS? PARA UN ESTADO DE LA CUESTIÓN	
1.1 La ciudad y sus murallas. Espacio y poder	40
1.2 Espacio público	43
1.3 Colonialidades	45
1.4 Algunas miradas sobre la ciudad de Lima	51
1.5 Fragmentación y segmentación	58
1.5.1 Condominios, urbanizaciones semi-cerradas y pueblos jóvenes.	61
 CAPÍTULO II. LA CIUDAD DE LIMA	
2.1 La fundación española de la ciudad de Lima	73
2.2 Viejas murallas. Espacio, poder y control social	78
2.3 Una muralla para dividir	87
2.4 Modernización e higienismo	94
2.5 El cuento de las razas superiores e inferiores	101
2.6 El crecimiento de la ciudad	109
2.6.1 El nacimiento de los pueblos jóvenes	117
2.7 Asia, la utopía en el Km. 100	124
 CAPÍTULO III. LAS MURALLAS	
3.1. Los muros y sus lamentos	133
3.2. Paredón y después	141
3.3 (In) seguridad-es y comunidad-es	148
3.4 Identidades	152
3.4.1 La construcción del “otro”	153

CAPÍTULO IV. MURALLAS DE LIMA Y RACISMO DE MIL COLORES	
4.1. Estado y seguridad	160
4.2. Del temor y otros demonios	165
4.3 Discriminación, racismo y choleo	175
4.4 Fracturas sociales y fracturas urbanas: nuevas y viejas formas de racismo	189
 CONCLUSIONES	 196
 BIBLIOGRAFÍA	 196

*Antiguas y nuevas murallas de Lima. Espacio y subjetividad*

## RESUMEN

*Palabras clave: fragmentación urbana - segregación socio espacial – subjetividad - racismo*

La configuración de la ciudad es el resultado, siempre provisorio y en permanente proceso de cambio, de las relaciones recíprocas entre *espacio* y *sociedad urbana*. En la presente tesis, abordo la experiencia urbana de la ciudad de Lima en tanto articulación de la dimensión espacial y las representaciones y prácticas sociales, analizando las formas históricas de segregación y fragmentación social inscriptas tanto geográfica como subjetivamente. Entendiendo que el espacio urbano funciona como una simbolización del espacio social, trabajo sobre las *murallas visibles e invisibles de Lima*, como metáfora y símbolo de la fragmentación y segmentación socio-espacial.

En el desarrollo de la tesis, analizo las diversas capas arqueológicas y sustratos de la configuración urbana colonial que dan cuenta de la construcción de especialidades diferenciales, de espacios de confinamiento y exclusión. Esta política de segregación sostenida durante la colonia ha sido preservada y mantenida en la República, de modo que la separación jerárquica social y espacial ha sido el eje sobre el cual se ha construido históricamente un tipo de orden social. En consonancia, el racismo, ha servido para consagrar el *status quo*, los privilegios de unos y la marginación y la segregación de otros y mantener intactas las estructuras de dominación y poder.

Derribadas las antiguas murallas coloniales de Lima, nuevos espacios de exclusión y segregación fueron creados, tanto a través de la emergencia de los *guetos de pobreza* (pueblos jóvenes, favelas, villas) como mediante la autosegregación residencial de las clases altas y medias-altas que optan por vivir en condominios, barrios privados, *countries*, chacras, clubes de campo

o clubes de playa. En dichos espacios urbanos, durante mi trabajo de campo, he realizado entrevistas, posibilitando interesantes emergentes explicativos sobre la cuestión social urbana limeña y materializando discursivamente la naturalización del racismo, como eje de articulación de las relaciones sociales.

Los procesos actuales de discriminación, exclusión y estigmatización que afectan a la población migrante, pobre y de origen indígena, tienen antecedentes en el proceso histórico de constitución de las diferencias sociales sobre bases raciales, que nacen en el período de la conquista española y son continuadas durante la república mediante políticas y prácticas discriminatorias y de exclusión de las mayorías.



*The Ancient and the New Walls of Lima. Space and Subjectivity*

**SUMMARY:**

*Key Words: urban fragmentation – socio spatial segregation- subjectivity- racism*

The configuration of a city is the result, always transitory and under constant change, of the reciprocal relations between *space and urban society*. The present thesis deals with the urban experience of the city of Lima in terms of the articulation between space dimension and social practices and representations, analyzing the historical forms of social segregation and fragmentation reflected both geographically and subjectively. Given that the urban space acts as a symbol of the social space, I have worked on the *visible and invisible walls of Lima* as a metaphor and symbol of socio spatial fragmentation and segmentation.

All through the thesis, I analyze the diverse archeological layers and substrate of the urban colonial configuration, that evidence the construction of differential structures and spaces of confinement and exclusion. Such segregation policy, implemented during the colony, has been preserved and maintained during the Republic so that social and spatial hierarchical division laid the foundations on which a kind of social order has been historically built. Likewise, racism has contributed to consolidate the *status quo*, the privilege of some and the marginalization of others, keeping structures of power and dominance intact.

Yet, although the ancient colonial walls of Lima were pulled down, new spaces of exclusion and segregation have been created either through the emergence of *poverty ghettos* (*young towns, favelas and slums*) or through residential segregation of upper and upper-middle classes who choose to live in condominiums, private neighborhoods, countries, ranches, country clubs or beach clubs. During my field work, I conducted interviews in these urban spaces, from which interesting explanatory conclusions emerged about the

urban social issue in Lima, and which enabled me to materialize discursively the naturalization of racism as an articulation axis of social relations. The present processes of discrimination, exclusion and stigmatization that affect the migrant, poor and of indigenous origin, can be traced back to the historical process of development of social differences on racial bases, originated during the Spanish conquest and persisting during the republic through discriminatory policies as well as practices and the exclusion of the majority.

## INTRODUCCIÓN



**La Molina, Lima.**

**Foto: M. Jones, 2005.**

*“A veces me basta un retazo que se abre justo en el medio de un paisaje incongruente, unas luces que afloran en la niebla, un diálogo de dos transeúntes que se encuentran en pleno trajín, para pensar que de ahí juntaré pedazo por pedazo la ciudad perfecta, hecha de fragmentos mezclados con el resto, de instantes separados por intervalos, de señales que uno envía y no sabe quién recibe. Si te digo que la ciudad a la que tiende mi viaje es discontinua en el espacio y en el tiempo, a veces rala, a veces densa, no creas que hay que dejar de buscarla”*  
 (Calvino, 2000: 170).

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación es analizar los cambios que se han producido en la configuración del espacio público en la ciudad de Lima entendiendo que todo espacio habitado -o apropiado- funciona como una simbolización del espacio social (Bourdieu, 1998: 120). De modo que indagaré sobre el significado de las murallas actuales de Lima, cuya figura es utilizada como metáfora y como símbolo de la fragmentación de la ciudad, entendiendo a esta última como espacio y sociedad urbana.

¿Por qué los habitantes de Lima enrejan sus urbanizaciones y sus casas? ¿Se trata de nuevas murallas, como aquellas que siglos atrás rodeaban la ciudad de Lima? ¿De dónde vienen estos muros? ¿Qué protegen? ¿Qué ocultan? ¿Qué hay detrás de las murallas? Estas primeras preguntas surgieron hace ya varios años cuando llegué a Lima y luego funcionaron como primeras pinceladas para armar mi proyecto de investigación de tesis.

Guiada por estas preguntas, la propuesta de la presente investigación es analizar las formas históricas de segregación social inscritas tanto geográficamente como en la subjetividad, tomando como caso de estudio la ciudad de Lima. Me interesa particularmente investigar las representaciones que tienen los habitantes de Lima sobre el espacio que habitan, transitan, trabajan, viven o bien evitan, imaginan y muchas veces recuerdan, añoran y sueñan. Con este objetivo he indagado en su percepción acerca de los cambios que hubo -o no- en la ciudad, la configuración de la otredad, sus

vivencias durante el terrorismo, la construcción y crecimiento los pueblos jóvenes, los temores, el racismo y demás murallas invisibles que surcan la ciudad Lima actual.

### **Una mirada desde y hacia Latinoamérica**

Como bien argumenta Walsh (2007), el campo de las ciencias sociales ha sido parte de las tendencias imperiales y globalizantes de la modernidad; tendencias que suplen la localidad histórica de formulaciones teóricas monopólicas, monoculturales y “universales” y que posicionan el conocimiento científico occidental (y masculino, agregó) como central, como “El conocimiento”, (en singular y con mayúsculas) negando, o relegando, al status de no-conocimiento, los saberes derivados de otros lugares y producidos a partir de otras racionalidades sociales y culturales (Walsh, 2007: 103).

En este sentido, la colonialidad del poder, en tanto patrón de poder mundial que nace con la conquista de América y se basa en la clasificación social de la población sobre la idea de “raza” -construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que, desde entonces, permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (Quijano, 2005: 201)-, continúa teniendo significativos efectos en la producción del conocimiento. Por ello entiendo que el concepto de colonialidad resulta fundamental para comprender nuestras sociedades. En esta línea, son imprescindibles los aportes de autores se han dedicado a los estudios de-coloniales como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, entre otros.

La colonialidad, en todas sus dimensiones, es entendida como el patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, que no está limitado a una relación formal entre dos pueblos o naciones sino que se refiere a la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través de la idea de raza. De modo que aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo.

...la postulación del conocimiento científico como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y la naturaleza- como conocimiento que se crea “universal” oculta, invisibiliza y silencia las otras epistemes. También oculta, invisibiliza y silencia los sujetos que producen este “otro” conocimiento (Walsh, 2005).

Entiendo que las ciencias sociales deben ser repensadas desde una pluri-versatilidad epistemológica que tenga en cuenta y dialogue con las formas de producción de conocimientos que se generan en ámbitos extra-académicos y extra-científicos (Walsh, 2007) así como en otras latitudes. En este sentido, siguiendo a los autores que trabajan la denominada de-colonialidad, la historia del conocimiento está marcada geo-históricamente de modo que el conocimiento no es abstracto ni des-localizado (Walsh, 2002). En este sentido, los conocimientos humanos producidos en determinadas regiones del globo, sobre todo aquel que se produce en África, Asia o América Latina, desde la perspectiva eurocéntrica, no serían propiamente conocimiento sostenible. Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial y estatuida por la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir” a la epistemología de la modernidad (Walsh, 2007).

Teniendo presente esta perspectiva, recorreré este camino de investigación desde un abordaje teórico-metodológico que permita dar cuenta de las complejas realidades latinoamericanas, y la peruana en particular. Esto es,

relegando las miradas eurocéntricas cuyas herramientas teóricas pueden ser muy útiles para otras realidades pero no resultan adecuadas para pensar los espacios que construimos, habitamos y vivimos en Latinoamérica (al menos, no sin mediar una mirada crítica que tenga presente la geopolítica del conocimiento).

Como explicaba Gabriel García Márquez al recibir el Premio Nobel de Literatura en Europa:

Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad. Pues si estas dificultades nos entorpecen a nosotros, que somos de su esencia, no es difícil entender que los talentos racionales de este lado del mundo, extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se hayan quedado sin un método válido para interpretarnos. Es comprensible que insistan en medirnos con la misma vara con que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos, y que la búsqueda de la identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos. La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios (García Márquez, 1982).

## **Metodología de investigación**

Volviendo a los interrogantes que condujeron mi investigación, la pregunta inicial que ha guiado esta investigación ¿Por qué los habitantes de Lima actual cercan, enrejan, amurallan sus viviendas? me ha conducido a una serie de preguntas que han servido de guía ¿Quiénes utilizan estos paredones, rejas? ¿La ciudad ha sido siempre así o es un fenómeno nuevo? ¿Cuándo comienza este proceso? ¿Cuál es la historia de estas murallas? ¿De qué protegen? ¿Qué desean separar? Intentaré entonces comprender el significado social e histórico de las murallas visibles e invisibles -o simbólicas- en la ciudad de Lima así como los efectos sociales,

principalmente en términos de segregación social, implícitos en el desarrollo urbano limeño. Bajo esta idea he emprendido el camino de investigación tomando fuentes provenientes de diversas disciplinas y otorgándole un lugar central a las entrevistas, esto es, a la mirada que transmiten, sobre el lugar que habitan, transitan y viven -en el sentido amplio de vivencia- los entrevistados. De modo que las entrevistas en profundidad así como las conversaciones informales previas y posteriores a las entrevistas han sido fundamentales para mi investigación.

En la etapa inicial de investigación, cuando ésta era apenas un proyecto y el tema no estaba aun del todo definido, comencé a leer una serie muy variada de textos sobre la ciudad de Lima de diversas disciplinas: historia, urbanismo, literatura, sociología, antropología. A medida que iba avanzando en la lectura de diversos autores he ido intentando comprender qué es la ciudad de Lima. Para esto fue imprescindible caminarla, circular por ella, conocer los deferentes distritos, recorrerla, “perderme” varias veces, usar los diversos medios de transporte, esto es, vivir la ciudad. Si bien abordar todo lo que se ha escrito sobre Lima resulta prácticamente imposible, esta primera lectura amplia me permitió pensar mejor el tema a investigar para luego ir delimitando las lecturas siguientes hacia subtemas más específicos. Así los primeros textos me permitieron un acercamiento a Lima desde diferentes perspectivas y miradas sobre la ciudad.

Diversos autores han estudiado el crecimiento y las transformaciones de la ciudad de Lima: Blomley y Barbagelata (1945), Panfichi (1993.1995), Deler (1975), Günter y Lohmann (1992), Rodríguez Cobos (1983), Calderón Cockburn (1990, 2005), Arroyo (1994), Iziga (1983), Ludeña (1997, 2002, 2003), incluso desde una perspectiva de género: Mannarelli (1999), Blondet (1986, 1991), Barrig (1988), Vargas (1992). Más numerosos aún son los trabajos dedicados en las últimas décadas a sus barriadas o pueblos jóvenes: Matos Mar (1955, 1968, 1977, 1988, 2004), Driant (1991), Riofrío (1978), Zapata Velazco (1996), Collier (1978), Meneses Rivas (1998); otros autores han enfocado su mirada hacia los migrantes: Golte y Adams (1990), Riofrío y Rodríguez (1980), o bien se centraron en la informalidad de la



ciudad (De Soto,1990); varios trabajos reflejan las antiguas costumbres limeñas y sus personajes: Boudouin (1947), Porras Barrenechea (2002); hay quienes escribieron sobre esa *Lima que se va* con una mirada nostálgica de su pasado idílico: Gálvez (1965), Portal (1932); incluso no han faltado sus defensores críticos que la han declarado abiertamente *horrible* (Salazar Bondy, 1974) y quienes se refirieron a ella con una mirada irónica (Velarde, 1973).

¿Cuál es la propia mirada sobre Lima? ¿Cuál es la mirada de quienes hoy viven en esta Lima llena de pasado y en acelerada transformación? ¿Cómo es Lima? Las ciudades son al mismo tiempo cambio y permanencia, memoria y proyecto, unicidad y multiplicidad. La ciudad es una, en tanto territorio, sistema, totalidad y, a su vez, es múltiple en tanto es experimentada subjetiva, desigual y diferencialmente por los sujetos (Segura, 2010). Posiblemente cada sujeto construya su propia imagen y vivencia de la ciudad sin embargo, a su vez, a pesar de las múltiples vivencias y la diversidad de singularidades, existen ciertas coincidencias, lugares donde estas miradas, de alguna manera, convergen. A pesar de la fragmentación espacial -y social- que incide en la polarización de las vivencias, existen aun ciertos espacios compartidos (Montoya Uriarte, 2002) que posibilitan el encuentro, el reconocimiento y la confluencia en las formas de concebir y practicar la ciudad.

### **Metodología cualitativa**

Cada generación imagina una ciudad y se imagina a sí misma. En ese imaginar construye su propia versión de lo urbano. De ese modo es posible establecer anclajes y conexiones. Develar sustratos y vínculos... (Arana, 1999).

Para la elaboración de este trabajo he optado por una metodología de naturaleza cualitativa, utilizando como técnicas de recolección de datos

entrevistas en profundidad semi-estructuradas guiada por el objetivo de indagar la percepción que tienen los sujetos sobre la ciudad de Lima, los cambios que se operaron en configuración urbana, sus vivencias en la ciudad como un modo de comprender el modo en que la subjetividad transforma el espacio urbano, al mismo tiempo que el espacio opera sobre la subjetividad. Entendiendo que la entrevista permite analizar la construcción del propio relato discursivo de los sujetos y observar las expresiones producidas por éstos, ha posibilitado acceder a un aspecto fundamental en esta investigación que es la subjetividad de los propios actores en relación con su valoración, experiencias, vivencias del espacio en la ciudad de Lima. Como narra Calvino:

Las ciudades son un conjunto de muchas cosas: memorias, deseos, signos de un lenguaje; son lugares de trueque, como explican todos los libros de historia de la economía, pero estos trueques no lo son sólo de mercancías, son también trueques de palabras, de deseos, de recuerdos (Calvino, 2000:15).

En el desarrollo de este trabajo he intentado explorar las memorias, anhelos, temores, deseos, representaciones, recuerdos, percepciones acerca del espacio vivido habitado, transitado, recordado, añorado. La entrevista posibilita dar lugar al testimonio:

Voces que quizás no hablarían “solos”, sin la presencia de un interlocutor, sin un otro con quien compartir ese “volver a vivir” que el lenguaje, con su cualidad performativa, trae como correlato obligado del (volver a) decir. (Arfuch, 2010:150).

El encuentro entre el entrevistador y el entrevistado abre un espacio para la narrativa de una historia particular, donde, en el mejor de los casos, es posible vislumbrar indicios de interioridad.

En esa virtualidad, en esa potencialidad, radica quizás la especificidad de la entrevista, su vieja cualidad socrática de ayudar a dar a luz, de poner en palabras y en sentido experiencias, saberes, vivencias, sufrimientos (...) en la posibilidad de comprender desde la diferencia irreductible con el otro (Arfuch, 2010: 151).

En este sentido, la entrevista ha sido imprescindible dado que ha posibilitado abordar un campo al que sólo a través de la propia voz de los actores es

posible arribar, el campo de la *memoria*. Como bien lo expresa Elizabeth Jelin (2001), abordar la memoria implica referirse a recuerdos, olvidos, narrativas, actos, silencios, gestos, saberes y emociones, huecos y fracturas. Concibiendo la memoria como fuente de reconstrucción histórica, plantea Jelin:

La memoria es una fuente crucial para la historia, aún (y especialmente) en sus tergiversaciones, desplazamientos y negaciones que plantean enigmas y preguntas abiertas a la investigación (Jelin, 2001: 75).

Para esto, han resultado fundamentales las entrevistas puesto que me han permitido acceder, no solamente a la palabra, a “lo dicho” por los entrevistados, sino también, a sus gestos, tonos, risas, incluso sus pausas y silencios. Las entrevistas aunque en primera instancia plantean una situación atípica y de cierta artificialidad, nos permiten, a su vez, corrernos de la cotidianidad, salirnos -entrevistador y entrevistado- del tiempo y lugar del aquí y ahora para trasladarnos por los senderos de la memoria a otros tiempos y espacios que son recordados, relatados y revividos en el tiempo-espacio de la entrevista. La certeza del registro y perdurabilidad de sus palabras imprime cierta solemnidad en primera instancia que luego, con el transcurrir de la entrevista, vamos olvidando y sólo nos vuelve repentinamente ante alguna interrupción externa o bien ante la “incomodidad” frente a algún relato. A lo largo de las entrevistas caminamos por estos senderos perdiéndonos, casi olvidando -nunca se olvida del todo- que participamos de esa instancia de formalidad, convencionalidad y artificialidad que implican la entrevista.

De este modo, mediante entrevistas, que a veces resultaron largas y otras veces cortas, unas más gratas y emotivas, otras veces reservadas o desafiantes pero siempre inquietantes y sugestivas, he explorado en los senderos de las memorias, indagado en la percepción de los entrevistados acerca de los diversos temas abordados en la tesis y tantos otros que, por diferentes motivos, han quedado afuera de este trabajo.

...internarse en las sendas de la memoria -de la memoria colectiva o individual- es algo que conmociona, que nos hace preguntarnos sobre las

infinitas combinaciones de azares cuyas redes entrelazan las vidas personales con las historias sociales (Argumedo, 1996: 7).

Por otro lado, pensando en la relación entre historia y memoria Jelin plantea que ni la historia se diluye en la memoria, ni la memoria debe ser descartada por su volatilidad o falta de objetividad: "...en la tensión entre una y otra es donde se plantean las preguntas más sugerentes, creativas y productivas para la indagación y la reflexión." (Jelin 2001:78). En este mismo sentido, como sostiene Arfuch, no hay posibilidad de afirmación de la subjetividad sin inter-subjetividad, y, por ende,

...toda biografía, todo relato de la experiencia es, en un punto, colectiva/o, expresión de una época, de un grupo, de una generación, de una clase, de una narrativa común de la identidad. Es esta cualidad colectiva, como huella impresa en la singularidad, la que hace relevantes las historias de vida (Arfuch, 2002: 79).

La memoria histórica no es homogénea ni estanca, por el contrario, se va recreando y reconstruyendo a través de imágenes y relatos dejando su presencia de manera más o menos explícita en los sustratos de la cultura urbana.

Asimismo he trabajado con material gráfico, sobre todo, periódicos y fotografías. He documentado fotográficamente los diversos barrios y urbanizaciones donde realicé el trabajo de campo así como otros espacios de la ciudad de Lima y los diversos dispositivos de seguridad que los vecinos han venido implementando en estos últimos años: rejas, cercos electrificados, alarmas, vigilancia privada, garitas, enrejados perimetrales, carteles de advertencia, entre otros.

La lectura y el análisis bibliográfico han acompañado todo el proceso de investigación, desde el inicio del proyecto hasta su etapa final. He trabajado y analizado las entrevistas a la luz de la bibliografía; a la vez, el trabajo de campo me ha conducido a la búsqueda de nuevas lecturas, en un proceso de constante y mutua retroalimentación, permitiendo un análisis crítico e incorporando elementos o temáticas que antes de las entrevistas habían

pasado desapercibidas o bien, que han sido escasamente tratadas en la literatura académica consultada.

### **La experiencia de trabajo de campo**

El trabajo de campo ha sido realizado entre los meses de enero y noviembre de 2005. Durante los primeros meses he realizado varias visitas exploratorias y he mantenido conversaciones informales estableciendo los primeros contactos con diversas personas y conociendo a quienes luego me abrirían las puertas y contarían sus historias, sus inquietudes, saberes, emociones, temores, anhelos. Las entrevistas me han permitido recoger las percepciones que tienen los propios sujetos entrevistados sobre la ciudad de Lima así como comprender el sentido que ellos le otorgan a sus vivencias, accediendo al campo de la subjetividad a través de la memoria. Por otro lado, han resultado fundamentales para esta investigación las conversaciones informales, observaciones y el relevamiento fotográfico realizado en las visitas de campo.

Para la realización de las entrevistas he elegido tres espacios claramente diferenciados de la ciudad: un pueblo joven (San Juan de Miraflores), dos urbanizaciones de sectores medios (Urbanización San Miguelito, distrito de San Miguel y Urbanización Los Recaudadores, Salamanca, distrito de Ate) y dos distritos donde reside mayormente sectores acomodados de clase alta (San Isidro y Surco).

He llevado a cabo quince entrevistas, todas ellas grabadas y luego transcritas, lo cual me ha permitido obtener una mayor precisión y riqueza en el material trabajado, logrando acceder no sólo a *lo dicho* por los entrevistados, sino también a otros modos de comunicar y transmitir: las entonaciones, risas, incluso los silencios. Sin embargo, sin duda el trabajo de campo es una experiencia personal y, por ende, intransferible de manera

acabada, tanto por las motivaciones, muchas de ellas, como la mayoría de las motivaciones, personales y extraacadémicas, como por los vínculos e intercambios que se establecen con los entrevistados y demás interlocutores que conforman diversas voces, de las cuales sólo algunas se ven reflejadas en las entrevistas.

Se trata de entrevistas semi-estructuradas centradas en la trayectoria personal y la percepción que cada entrevistado tiene acerca de la ciudad que habita, atravesando temas como la seguridad/inseguridad, las estrategias de intervención en materia de seguridad desde el hogar, la comunidad y la municipalidad y policía, el proceso migratorio, la formación de los pueblos jóvenes, los años de terrorismo. Las entrevistas me han permitido recorrer los diversos temas que fueron surgiendo en las conversaciones así como abordar y pensar éstas y otras problemáticas que desarrollo a lo largo de la tesis.

El acceso a los entrevistados ha sido difícil al principio. Es por eso que recién luego de dos meses de establecer algunos contactos logré comenzar con el proceso entrevistas. Las primeras fueron realizadas en la urbanización San Miguelito (distrito San Miguel) luego de cuatro o cinco visitas y de algunos encuentros con diferentes vecinos, quienes se prestaban a conversar de manera informal pero luego resultaba difícil convencerlos de la importancia que tenía para la investigación una entrevista formal y grabada. Superada esa instancia, una vez en el momento mismo de la entrevista, salvo alguna excepción, estas se han desarrollado de manera fluida y en la mayoría de los casos, con una gran apertura de parte de los entrevistados y entrevistadas quienes no sólo se mostraron cordiales sino además, en su mayoría, interesados y dispuestos a colaborar conmigo. Así algunos entrevistados me prestaron libros y artículos periodísticos, se ofrecieron a presentarme a sus vecinos e incluso a acompañarme a recorrer el barrio o la urbanización.

He realizado cinco entrevistas a personas que habitan en barrios de sectores medios, particularmente en urbanizaciones cerradas. Así llevé a cabo tres de

ellas en la urbanización San Miguelito (San Miguel) y dos en la urbanización Los Recaudadores, Salamanca (Ate). En esta misma urbanización tuve la oportunidad de entrevistar a un hombre que trabaja en la vigilancia privada, quien aportó otra perspectiva enriqueciendo el análisis.

Imagen 1



Puerta principal de acceso a la urbanización “Los Recaudadores”, Salamanca.  
Foto: M. Jones, 2005

Imagen 2



Paredón y cerco electrificado, San Miguelito.

Foto: M. Jones, 2005.

Imagen 3



Entrada principal a la Urbanización San Miguelito con placa conmemorativa de la inauguración de las rejas.

Foto: M. Jones, 2005.



Por otro lado, he llevado a cabo cuatro entrevistas en Chacarilla y una entrevista en el distrito de San Isidro. Esta última, realizada al comienzo de esta serie de entrevistas correspondientes a los sectores altos de Lima. Si bien la entrevistada no vive en el mismo distrito donde habitan los demás entrevistados de este sector, he decidido que formara parte del corpus dada la riqueza de la misma.

Imagen 4



"Peligro de muerte"  
Foto: M. Jones, 2005.

Imagen 5



Detalle de paredón, rejas cerco eléctrico rodeando una casa, Surco.  
Foto: M. Jones, 2005.

Finalmente he realizado cuatro entrevistas a personas que viven en San Juan de Miraflores, quienes me han recibido con una particular calidez y predisposición y me han acompañado a recorrer el barrio donde tuve la oportunidad de realizar un importante relevamiento fotográfico.

Imagen 6



Desde lo alto del cerro, San Juan de Miraflores.  
Foto: M. Jones, 2005.

## Las fotografías

Durante el trabajo de campo he realizado observaciones informales que, acompañadas por un relevamiento fotográfico, complementan la investigación. Como plantea Sontag (2004), las fotografías han sentado las bases sobre las que se juzgan y recuerdan cuestiones y conflictos importantes ejerciendo un poder incomparable en determinar lo que recordamos de los acontecimientos. Aunque la fotografía fija un aspecto de lo real, que no es otra cosa que el resultado de una selección arbitraria, no obstante, siguiendo el análisis de Dubois acerca de las diversas posiciones epistemológicas en cuanto a la cuestión del realismo y del valor documental de la imagen fotográfica, creo también, y por esto mismo, que la imagen fotográfica es "...un útil de transposición, de análisis, de interpretación, incluso de transformación de lo real, en el mismo sentido que el lenguaje, por ejemplo y, como él, culturalmente codificado (Dubois, 1986: 20) a la vez que funciona como *huella de la real*. La imagen fotográfica es capaz de usurpar la realidad porque, ante todo, una fotografía no es sólo una imagen, una interpretación de lo real; también es un vestigio, una huella, un rastro directo de lo real. En palabras de Dubois:

... algo singular subsiste a pesar de todo en la imagen fotográfica, que la diferencia de los otros modos de representación: un sentimiento de realidad ineluctable del que uno no llega a desembarazarse a pesar de la conciencia de todos los códigos que allí están en juego... (Dubois, 1986: 21).

Por otro lado, la fotografía de algún modo, ha sido una útil excusa para explorar y observar así como para entablar conversaciones. La cámara me ha dado, muchas veces "permiso de acceso". Como cuenta Diane Arbus:

Si sólo me motivara la curiosidad, costaría decirle a alguien "Quiero ir a su casa para que me hable y me cuente la historia de su vida". La gente diría: "Está chiflada". Más aún, se pondría en guardia. Por eso la cámara es una especie de licencia. Mucha gente quiere que se le preste tanta atención, y además es una clase de atención razonable<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Diane Arbus en Sontag (2006: 265).

Imagen 7



Vigilancia privada. Los Recaudadores, Salamanca.  
Foto: M. Jones, 2005.

Imagen 8



Carrito de vendedor e ingreso de vecinos en la urbanización San Miguelito. Al fondo, estacionamiento de moto-taxis.  
Foto: M. Jones, 2005.

Fotografiar es una manera de entrar con una mirada propia y a la vez tiene el valor adicional de ser una mirada perdurable y compartible. Las fotografías, re-cuadro, re-corte de la realidad, me han me han permitido, a

pesar del paso del tiempo que media entre la toma y el análisis, a través de la *huella*, re-tomar de manera vívida sensaciones, impresiones, percepciones.

Imagen 9 y 10



Niños jugando a la pelota en una cancha ubicada frente a la casa, San Juan de Miraflores.  
Foto: M. Jones, 2005.

Cada fotografía representa una mirada única, singular y subjetiva. No sólo hay un recorte, una elección del objeto a fotografiar, también el ángulo desde el que se observa, el encuadre elegido representan

múltiples elecciones que se sintetizan finalmente en el objeto fotografía. De modo que en cada fotografía se plasma la mirada subjetiva del fotógrafo-a<sup>2</sup>. Sin embargo, cuando se trata de sujetos, el fotografiado no es ya “objeto pasivo” de aquella captura lumínica.

Imagen 11



Barrera de seguridad que impide el acceso de vehículos, en la entrada al barrio, atrás un hombre y una moto-taxi con los colores del club Boca Juniors, San Juan de Miraflores.  
Foto: M. Jones, 2005.

Las personas fotografiadas responden a esa “mirada” del fotógrafo de diversos modos: con indiferencia, con desgano, con vergüenza, o incluso desafiando a la cámara<sup>3</sup>. El sujeto “observado” responde siempre, de algún modo, al sujeto “observador”, en este caso, “fotógrafo”. Incluso la indiferencia es una respuesta posible, una reacción ante la presencia de la cámara que irrumpe en la escena.

<sup>2</sup> Cuando digo “fotógrafo-a” me refiero a cualquier persona que tome fotografías.

<sup>3</sup> Al respecto hay un interesante trabajo realizado por Juan Ferguson sobre las miradas de mujeres que ejercían la prostitución, fotografiadas para el Registro General de Prostitutas (“Imagen fotográfica, memoria y control estatal: las fotografías del registro General de Prostitutas de la Intendencia Municipal de Tandil, 1927-1929). Este trabajo fue presentado en el Seminario de Doctorado “Fotografía y Ciencias Sociales, una introducción teórico-práctica al trabajo con imágenes en las Ciencias Sociales”, Fac. de Cs. Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2007, dirigido por el Prof. Héctor Alimonda.



En las fotografías tomadas durante el trabajo de campo es posible observar diversas reacciones por parte de los sujetos fotografiados. Así, en las fotos que siguen, puede verse dos jóvenes apoyados sobre el mástil de la escuela, posando, sonrientes ante la cámara. Luego, varios niños que al detectar mi presencia dejaron de hamacarse y me observaban con curiosidad mientras su maestra, reticente a la cámara, permanecía de espaldas pero sonriente y en actitud de complicidad y habilitando la fotografía.<sup>4</sup>

Imagen 12



Niños jugando en el arenero de la escuela. San Juan de Miraflores.

Foto: M. Jones, 2005.

---

<sup>4</sup> Todas las fotos han sido tomadas con el consentimiento de los fotografiados.

Imagen 13



Jóvenes “posando” en el patio de la escuela, San Juan de Miraflores.  
Foto: M. Jones, 2005.

Imagen 14



“Carrera”. Niños jugando, San Juan de Miraflores.  
Foto: M. Jones, 2005.



Muchos de los entrevistados y entrevistadas han “posado” frente a la cámara, en la puerta de su casa o junto a su familia o amigos, incluso, en varias oportunidades hemos hecho fotos donde yo misma he sido fotografiada junto a ellas y ellos. Quizás lo que en principio suponía un modo de intercambio, de devolución y agradecimiento, en varios casos, finalmente ha resultado un factor de vínculo, de igualación (en el sentido de interrelación, donde se desdibuja el lugar de entrevistador/a- entrevistada/o) frente a la cámara fotográfica.

Imagen 15



Entrevistada posando con timidez y orgullo en la puerta de su casa, San Juan de Miraflores.  
Foto: M. Jones, 2005.

Imagen 16



Vigilancia en la parada del minibús,  
San Juan de Miraflores.

Foto: M. Jones, 2005.

Finalmente creo necesario en esta instancia reflexionar acerca de mi propio trabajo en relación con el relevamiento fotográfico pensando en cierto desequilibrio en las fotografías tomadas en las urbanizaciones de los sectores altos con respecto a los demás espacio trabajados. La fotografía es un modo de entrar en la vida privada, al mirar fotografías de otros o tomar fotografías, entramos, miramos, tomamos algo de su “intimidad”. Los sujetos fotografiados, se muestran ante la cámara de diversos modos: tímidos, desafiantes, contentos, evasivos, esquivos, indiferencia. Pensando y recordando las circunstancias de las entrevistas en este último grupo de entrevistas realizadas a los sectores de clase alta, quizás me sentí “intimidada” por su reticencia a las entrevistas, su poca cortesía en general, al recibirme. Me pregunto si este hiato y desequilibrio en relación con el relevamiento fotográfico realizado en general tiene alguna relación con la distancia en general impuesta por este grupo de entrevistados.

Si bien mi condición de extranjera ha funcionado como una limitación puesto que, aunque haya vivido algunos años en Lima, sin duda existen ciertos guiños (Geertz, 1973), silencios, sobrentendidos que han escapado a mi comprensión, no obstante creo que paradójicamente la distancia inevitable que significa ser extranjera quizás haya posibilitado, en algunos casos, un acercamiento con los entrevistados y entrevistadas que me recibían con cierta curiosidad. A la vez, esta distancia, me ha permitido indagar sobre algunos temas vinculados con la historia reciente del país como las migraciones, el terrorismo. Es decir, esta condición de exterioridad me ha ubicado a una distancia tal que me ha permitido indagar en la memoria reciente desde un lugar de supuesta ignorancia e imparcialidad.

Por último, sin duda han quedado fuera de esta tesis o bien han sido tratados tangencialmente diversos temas que bien pueden haber sido centrales en otra circunstancia como la relación entre racismo, violencia y terrorismo o la discriminación étnica y racial, de género y clase social y sus cruces, o bien puede haber resultado interesante la realización de un estudio etnográfico en uno de los espacios trabajados, así como otras tantas posibilidades que seguramente ni siquiera se encuentran en el horizonte de mi pensamiento.

En esta ardua y feliz tarea de la investigación, de alguna u otra manera, siempre nos estamos buscando a nosotros mismos, en tanto nos preguntamos por los/las otros/otras y el mundo que los/las y nos rodea (algún aspecto de él) intentamos encontrar respuestas y dar-le/dar-nos sentido. Este trabajo tiene toda esa significación. Ha comenzado como parte de una búsqueda ante la necesidad de comprender un lugar-espacio-sociedad que era nuevo para mí y resultó un camino de búsqueda en muchos otros aspectos.

## Reseña de capítulos

En el primer capítulo de la tesis presento el tema de estudio, esto es, la ciudad de Lima y sus murallas: antiguas y nuevas murallas, visibles e invisibles. Pienso la configuración urbana, en este caso, de Lima, como resultado de relaciones recíprocas entre el espacio y la sociedad. Entendiendo que el espacio habitado funciona como una simbolización del espacio social (Bourdieu, 1998: 120). De modo que las murallas a las que me refiero son tanto aquellas que se han levantado históricamente con el espíritu de separar, aislar, encerrar, excluir determinado espacio dentro de la ciudad como aquellas otras murallas, las simbólicas, plasmadas a través de la naturalización de ciertas prácticas segregadoras, con la ideología racista como soporte, que permiten conservar intactas las distancias sociales asegurando el orden social establecido. Se da así un doble proceso (o un movimiento que se retroalimenta): por un lado las distancias sociales, la voluntad de separación y toma de distancia del resto se plasman en el espacio urbano; al mismo tiempo que, esta configuración particular del espacio urbano tiene efectos en las subjetividades y, por lo tanto, en las prácticas cotidianas y en las relaciones y los vínculos que los sujetos establecen entre sí.

En el segundo capítulo abordo el crecimiento y la evolución de la ciudad de Lima, desde el período colonial hasta la actualidad, recorriendo diversos períodos. Durante el período colonial dos espacios particulares de la ciudad colonial me permiten trabajar los modelos de exclusión/control (Foucault), estos son: el *arrabal de San Lázaro*, como ejemplo de *modelo de la lepra* y la *reducción de indios de Santiago del Cercado*, como *modelo de la peste*. Estos dos modelos que podríamos conceptualizar como de exclusión el primero y de control el segundo, resultan valiosos para pensar la ciudad actual en la que se da una combinación de ambos.

Luego abordo el período de la Lima amurallada (1685 hasta 1870) bajo el supuesto objetivo de defensa militar y bajo el pretexto de un mejor control de la entrada de mercancías. Sin embargo, pienso que, más allá del objetivo de fortificar la ciudad en defensa de la amenaza de ataques piratas, el principal objetivo de construcción de esta muralla fue el temor a las conspiraciones y ataques de la población indígena en la ciudad y las sublevaciones y asaltos de la población negra, así como a las posibles alianzas entre éstos.

El siglo XIX, marcado fuertemente por la idea de modernidad y por el higienismo, trajo importantes cambios en la ciudad y un cambio en la episteme. Siguiendo los modelos de Foucault podría decirse que se pasa del modelo de la lepra al de la peste. Este proceso se caracteriza por la mutación en el ejercicio del poder, por la transformación en las tecnologías de disciplinamiento, que van desde la prohibición y represión (la expulsión) a la construcción positiva de los sujetos, en tanto los *incluye*, a través de la idea de nación, “civilización”, la apelación a la moral. Esta idea de “civilización” se encuentra estrechamente ligada al racismo. Para muchos pensadores influyentes de la época, así como para los higienistas, la reforma urbana no sólo debía consistir en pavimentar calles o instalar desagües sino fundamentalmente en “mejorar la raza” y cambiar el comportamiento del pueblo. El “racismo científico”, ideología implícita y también la base de legitimación del Estado oligárquico, funcionó como un elemento fundamental en la consolidación de los sentimientos de superioridad de la elite, amenazada por las ideas liberales y democráticas, justificando de este modo la exclusión de las mayorías del manejo de lo público.

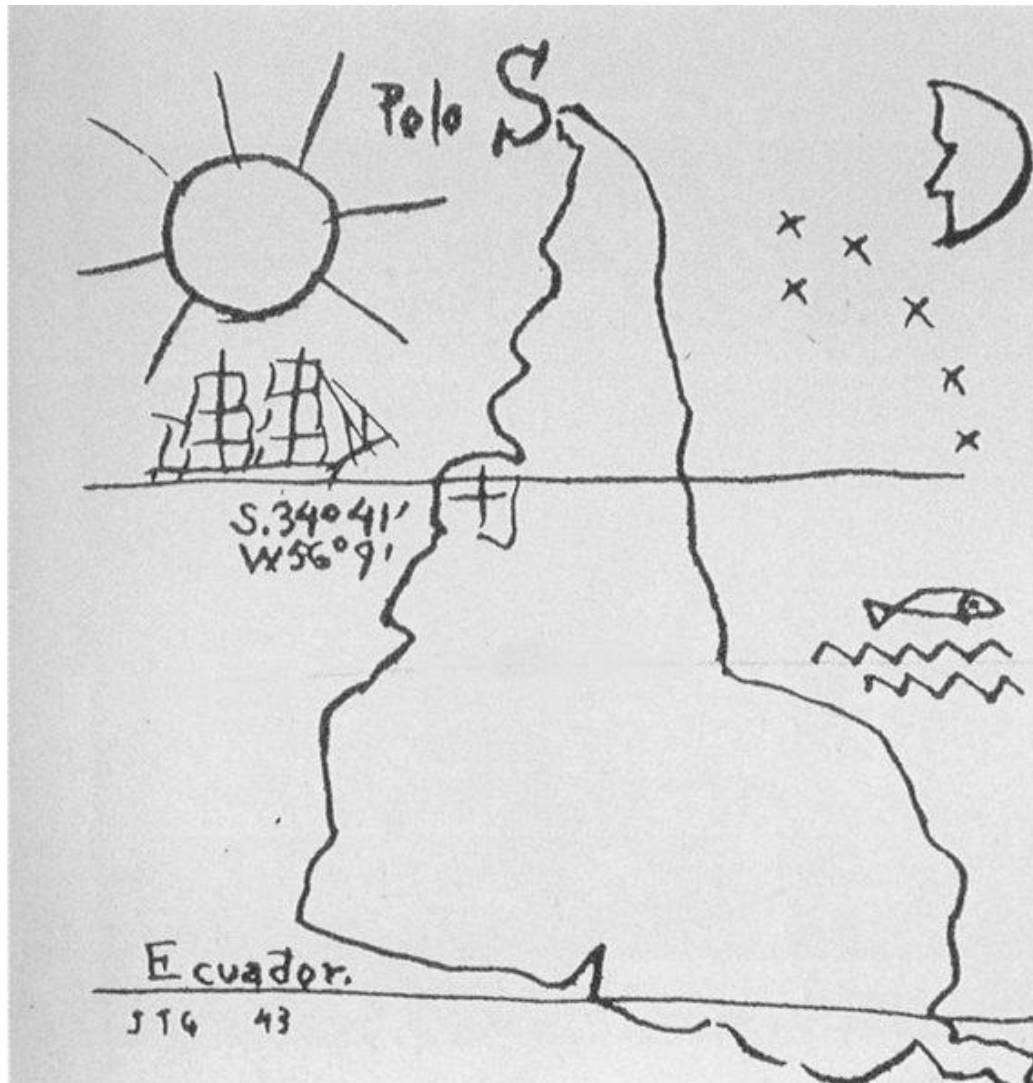
El siglo XX viene de la mano de un gran crecimiento urbano. Este crecimiento demográfico en el área urbana, y fundamentalmente en Lima, es explicado principalmente por dos fenómenos: la persistencia de altas tasas de natalidad en las ciudades y de una intensa corriente migratoria interna, de las cuales Lima es la ciudad que recibe mayor cantidad de gente. Este *desborde* espacial y demográfico (Matos Mar, 1988) produjo importantes cambios en el espacio urbano: crecimiento de las urbanizaciones populares y desplazamiento de las clases medias y altas hacia nuevos barrios.

En el tercer capítulo reflexiono sobre las murallas en general. Repasando las diferentes funciones de las murallas a lo largo de la historia; pienso en las murallas que históricamente han rodeado las ciudades, definiendo el adentro y el afuera, esto es, definiendo el espacio urbano cuya función primordial era impedir el ingreso de la violencia, del extranjero, en su interior, de modo que las ciudades asumían el papel de espacio seguro y de refugio para su población. Por otro lado, trabajo las nuevas murallas urbanas, muros rejas, cercos electrificados, alambres de púa que, delante de cada edificio y casa, encierra y delimita, cual fortaleza, el espacio del hogar. En tercer término me refiero a aquellas murallas invisibles, murallas simbólicas que separan, dividen, jerarquizan, segregan y distancian.

En el cuarto capítulo trabajo principalmente con análisis de las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo en San Juan de Miraflores, San Isidro, Chacarilla, las urbanizaciones San Miguelito y Los Reclutadores. El análisis de las mismas se centra en la mirada de los entrevistados acerca del espacio que habitan, los cambios en la ciudad, su percepción sobre la seguridad-inseguridad, sus temores, la configuración del *nosotros* y la *otredad* centrando mi análisis en un eje que entiendo fundamental para comprender la segmentación socio-espacial: el racismo.

## Capítulo I

### ¿QUÉ HAY DETRÁS DE LAS MURALLAS? PARA UN ESTADO DE LA CUESTIÓN



**Joaquín Torres García, “América Invertida”, 1943**

*En el siglo doce, el geógrafo oficial del reino de Sicilia, Al-Idisi, trazó el mapa del mundo, el mundo que Europa conocía, con el sur arriba y el norte abajo (...). Y así (...) dibujó el mapa sudamericano, ocho siglos después, el pintor uruguayo Joaquín Torres García. “Nuestro norte es el sur” (...). Si el mundo está, como ahora está, patas arriba, ¿no habría que darle vuelta, para que pueda pararse sobre sus pies?*

*(Galeano, 2002: 345)*

## Capítulo I

# ¿QUÉ HAY DETRÁS DE LAS MURALLAS? PARA UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

### 1.1 La ciudad y sus murallas. Espacio y poder

La configuración o morfología de la ciudad es entendida como resultado de las relaciones recíprocas entre el espacio y la sociedad. En términos de Bourdieu, el espacio o hábitat contribuye a formar *hábitus*<sup>5</sup>, esto es, principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones, del mismo modo que el *hábitus*, las representaciones y prácticas sociales, operan sobre el espacio transformándolo continuamente en un proceso de retroalimentación infinito en inacabado.

Bourdieu diferencia al lugar o espacio físico (definido como el punto del espacio físico en que está situado un agente o cosa, esto es, en tanto espacio material) del espacio social caracterizado por su posición relativa con respecto a otros lugares y por la distancia que los separa de ellos (Bourdieu, 1999). Lo que resulta fundamental para este trabajo es que, como plantea este autor, existe una estrecha relación entre el espacio físico y el espacio social puesto que el espacio social, aunque de manera más o menos turbia, se retraduce en el espacio físico (Bourdieu, 1999:120). De modo que todo espacio habitado –o apropiado- funciona como una simbolización del espacio social (Bourdieu, 1998: 120); las jerarquías, las

---

<sup>5</sup> El *hábitus* es definido como “Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones” (Bourdieu, 1991: 92).



distancias sociales y el poder mismo se expresan en el espacio aunque de un modo deformado y a veces enmascarado por el efecto de naturalización.

Así, la estructura del espacio se manifiesta, en los contextos más diversos, en la forma de oposiciones espaciales, en las que el espacio habitado (o apropiado) funciona como una especie de simbolización espontánea del espacio social. En una sociedad jerárquica, no hay espacio que no esté jerarquizado y no exprese las jerarquías y las distancias sociales, de un modo (más o menos) deformado y sobre todo enmascarado por el efecto de naturalización que entraña la inscripción duradera de las realidades sociales en el mundo natural: así, determinadas diferencias producidas por la lógica histórica pueden parecer surgidas de la naturaleza de las cosas (Bourdieu, 1999: 120).

En este mismo sentido, aunque desde otra perspectiva, resultan importantes los aportes de los lineamientos trabajados por los geógrafos sobre la *geograficidad de lo social*<sup>6</sup>, en relación a las dificultades que conlleva la escisión entre geografía y ciencias sociales. Como Porto Gonçalves (2003) plantea, la preeminencia de una perspectiva eurocéntrica ha planteado una dicotomía entre naturaleza y sociedad, ignorando la dimensión espacial en su materialidad históricamente construida. Todo espacio geográfico está impregnado de historicidad y toda historia está impregnada de geograficidad. Como argumenta el autor, el espacio social está contenido en el espacio geográfico que es transformado continuamente por las relaciones sociales que producen diversos tipos de espacios materiales e inmateriales como los políticos, culturales y económicos (Mançado Fernandes 2005: 274). Desde esta perspectiva, el espacio, en tanto parte de la realidad, es multidireccional, es a la vez proceso y resultado, producto y productor, lugar donde se parte y donde se llega. Los sujetos somos productores de espacios donde nos relacionamos diversamente y a la vez somos fruto de esa multidimensionalidad (Mançado Fernandes, 2005: 274)

El espacio entonces -entendido en su triple dimensión en tanto *espacio físico*, de naturaleza material, *espacio subjetivo* de cognición y representación y en tanto *espacialidad*, espacio socialmente producido

---

<sup>6</sup> Tradición teórica que focaliza la importancia de la geografía para el análisis de los fenómenos sociales. Esta corriente de geógrafos brasileiros donde se encuentran Porto Gonçalves (2003) y Mançado Fernandes (2005), fue inaugurada por Milton Santos.

(Scheinsohn, 2002; Nacci y Zarlenga, 2005)- es una construcción subjetiva y subjetivadora, central en el análisis social. De modo que la configuración de la ciudad es el resultado, siempre provisorio -y en permanente proceso de cambio- de las relaciones recíprocas entre espacio (físico, formas espaciales) y sociedad (representaciones y prácticas sociales).

Como plantea Bourdieu, las grandes oposiciones sociales, objetivadas en el espacio físico, tienden a reproducirse en los espíritus y el lenguaje en la forma de oposiciones constitutivas de un principio de visión y división. Así, las estructuras del espacio físico apropiado son silenciosos llamados al orden y funcionan como mediaciones a través de las cuales las estructuras sociales se convierten progresivamente en estructuras mentales y sistemas de preferencia (Bourdieu, 1999:121). Entonces, si el espacio social se encuentra inscrito a la vez en las estructuras espaciales y en las estructuras mentales, que son en parte el producto de la incorporación de las primeras, el espacio es uno de los lugares donde se afirma y ejerce el poder, y sin duda en la forma más sutil, la de la violencia simbólica como violencia inadvertida:

...los espacios arquitectónicos –cuyas conminaciones mudas interpelan directamente al cuerpo y obtienen de éste, con tanta certeza como la etiqueta de las sociedades cortesanas, la reverencia, el respeto que nace del alejamiento o, mejor, de estar lejos, a distancia respetuosa- son en verdad los componentes más importantes, a causa de su misma invisibilidad (...) de la simbólica del poder y de los efectos totalmente reales del poder simbólico (Bourdieu, 1999:122).

En esta misma línea Urresti y Cecconi sostienen que las distancias espaciales expresan las distancias sociales, de modo que “...la subalternidad social y política es también una subalternidad espacial” (Urresti y Cecconi, 2007: 41).

En consonancia con estas concepciones abordo la dimensión espacial en tanto productora de subjetividad y a la vez como simbolización del espacio social. Las rejas, paredones, muros imponen distancias físicas allí donde ya existe una distancia simbólica, una voluntad de separación, es decir,

objetivan en el espacio físico de la ciudad distancias sociales a la vez que las profundiza.

## **1.2 El espacio público**

En las ciudades latinoamericanas en general y, en Lima en particular, se observa una paulatina transformación de los espacios de nuestra cotidianeidad como resultado de una serie de fenómenos sociales, culturales y tecnológicos. Entre todas estas transformaciones, la que aquí me interesa es la transformación del espacio social a causa de la apropiación del espacio público, esto es, una apropiación y utilización particular del espacio, tanto a nivel material como simbólico.

El espacio público es entendido aquí como uno de los elementos esenciales que definen a la ciudad y su condición urbana como tal. Las definiciones de espacio público son muy variadas. En principio, siguiendo a Takano y Tokeshi (2007), el espacio público corresponde a aquel territorio de la ciudad donde todos los sujetos tienen derecho a estar, permanecer y circular libremente. Ya sean espacios abiertos -plazas, calles, parques- o bien, cerrados -bibliotecas, hospitales, mercados- lo que caracteriza al espacio público es que se trata de un territorio visible, accesible y apropiable para y por todas y todos; con cierta capacidad de adaptación en tanto se constituye como espacio de identificación simbólica de diversos grupos sociales. Por último, en tanto escenario del anonimato, es un espacio que posibilita el encuentro entre extraños como iguales, condición de cualquier forma de integración social (Takano y Tokeshi, 2007: 21).

En Lima se ha tendido hacia el desarrollo de propuestas urbanas “cerradas” como respuesta ante la sensación de “inseguridad” percibida en los espacios públicos. Esta sensación de inseguridad, aunque es una problemática

compartida en las grandes urbes, en cada lugar tiene sus singularidades vinculadas con la trayectoria, la historia, inscripción geográfica, culturas, subjetividades y demás particularidades de cada sociedad. Así como diversas y variadas serán las prácticas que cada sociedad encuentra para dar respuesta. En general, más allá de estas especificidades, se trata de respuestas vinculadas con la privatización, reducción del espacio público y/o el empobrecimiento de su uso, lo cual conspira contra el desarrollo de un modelo urbano socialmente integrador.

Según postula Sennett (1978) la vida pública se ha transformado en una cuestión formal. La mayoría de los ciudadanos mantienen sus relaciones con el Estado a cierta distancia. Esta debilidad de lo público tiene un alcance más amplio que los asuntos políticos. El espacio público muerto es una razón, la más concreta para que los sujetos busquen en el terreno privado de la intimidad lo que se les ha negado en el terreno de lo público. En un nivel más físico, el miedo conduce a concebir el dominio público como vacío, carente de sentido y espacio atemorizante. De modo que el encuentro fortuito con el *otro-otra* resulta perturbador y se vuelve una figura amenazadora, la cual se intenta mantener a distancia. Esto tiene consecuencias tanto en la organización del espacio urbano como en el uso que hacen los sujetos de este espacio. De este modo, como plantea Bauman (1999), en la construcción del espacio urbano se evidencia la voluntad de alejamiento y toma de distancia con el otro, se evidencia el *temor al roce*.

En la ciudad de Lima este *declive del espacio público* se ve objetivado en diversas zonas residenciales, en los vecindarios enrejados, cercados, amurallados, en los cercos electrificados, alambres de púas, cámaras de vigilancia, personal de seguridad privada en las puertas de acceso y demás dispositivos de seguridad implementados así como en los espacios públicos rigurosamente vigilados y de acceso selectivo. En este proceso, el espacio público que Sennett denomina *viviente*, esto es, espacio de encuentro, reunión, ágora, ha dado lugar a la organización del espacio público en tanto *espacio contingente* para el movimiento, espacio de paso, de circulación,

nexo, tráfico, entrada y salida, ya no de permanencia. Como escribe Sarlo, nada permite como la calle, la multiplicación de elementos en tanto produce sin deliberación y sin intenciones, el efecto barroco (Sarlo, 2010: 57). La calle es entonces multiplicidad, diversidad, multiplicación y superposición, azar. Y una de sus funciones es la de permitir, a decir de Sennett, el movimiento (Sennett, 1978:23) o, teniendo en cuenta esta multiplicidad inherente, los movimientos. Cuando la calle pierde esta cualidad está perdiendo también su carácter público.

### 1.3 Colonialidades

Durante todo el proceso de investigación ha sido una preocupación la búsqueda de enfoques y autores que me permitan pensar los espacios y las sociedades que construimos en Latinoamérica y, particularmente en el Perú desde un enfoque teórico metodológico que dé cuenta de las complejas realidades que vivimos en estas latitudes, relegando concepciones eurocéntricas. En este sentido, la colonialidad, en todas sus dimensiones, tiene fuertes implicancias para las sociedades latinoamericanas y, como bien sostiene Maldonado-Torres (2004), se mantiene viva en las múltiples esferas de la vida cotidiana así como en las aspiraciones de los sujetos, en la autoimagen de los pueblos, en los manuales de enseñanza, en los criterios del buen desenvolvimiento y en tantos otros diversos aspectos de nuestras experiencias.

Diversos autores que trabajan desde la perspectiva de los estudios decoloniales (Quijano, Mignolo, Walsh, Maldonado-Torres, Escobar, Lander) han conceptualizado cuatro esferas o dimensiones de la colonialidad: la colonialidad del poder, la del saber, la del ser y la de la naturaleza. La *colonialidad del poder* (Quijano) se refiere a los patrones del poder

modernos que vinculan la raza, el control del trabajo, el Estado y la producción de conocimiento, esto es, a la interacción entre formas modernas de explotación y dominación. Por su parte, la *colonialidad del saber* se vincula con la epistemología y la producción de conocimiento que no sólo estableció el eurocentrismo como única perspectiva válida de conocimiento sino que, además, descartó por completo la producción intelectual indígena como “conocimiento” y, consecuentemente, su capacidad intelectual. En tercer lugar, la *colonialidad del ser* (Mignolo), se relaciona con la imposición de un sujeto sobre otro-s, ejerciendo de este modo, un control y persecución de diferentes subjetividades como una dimensión más de los patrones de racialización, colonialismo y dominación. Como plantea Mignolo, la colonialidad del ser se vincula con la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje en tanto: “... los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que éstos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser”<sup>7</sup>. Por último, la cuarta dimensión de la colonialidad es la de la *naturaleza* (Walsh) que sostiene la división binaria entre naturaleza y sociedad, una división que descarta la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros, como seres también vivos. La *colonialidad de la naturaleza* añade un elemento fundamental a los patrones del poder discutidos: el dominio de las racionalidades culturales que, en esencia, forman los cimientos del ser y del saber. Es la relación continua del ser con el pensar y el conocer, que nace de un enlace entre tres mundos: el mundo biofísico de abajo, el mundo humano y el mundo supranatural de arriba y las formas de ser y estar en ellos.

El poder que ejerce la colonialidad de la naturaleza es la de “mitoizar” esta relación, es decir, convertirla en leyenda y folclor y, a la vez, posicionarla como no racional, como invención de seres no modernos (Walsh, 2007: 106).

Siguiendo a Walsh (2007) entiendo la modernidad no como un fenómeno intra-europeo sino como un fenómeno de dimensión global con distintas localidades y temporalidades que no se ajustan necesariamente a la

---

<sup>7</sup> Mignolo, W. en Maldonado-Torres, N. (2004: 129).

linealidad del mapa histórico occidental (Walsh, 2005). La modernidad-colonialidad está vinculada con la hegemonía, periferización, subalternización, inferiorización geopolítica, racial, cultural y epistémica que la modernidad ha establecido desde la posición de Europa como centro. Entendida de este modo, no hay modernidad sin colonialidad y la referencia a la modernidad/colonialidad como parte de un mismo proceso, implica introducir perspectivas invisibilizadas y subalternizadas que emergen de historias, memorias y experiencias coloniales, que no quedan ancladas en el pasado colonial sino que re-construyen y re-producen en la colonialidad actual del modelo hegemónico y global del poder. De modo que, apunta Walsh:

La colonialidad es el lado oculto de la modernidad, lo que articula desde la Conquista los patrones de poder desde la raza, el saber, el ser y la naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo como también de la elite criolla (Walsh, 2007: 104).

En el contexto de la conquista europea en América fueron creadas nuevas identidades. El rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en la verticalidad de la relación entre los sujetos, de modo que algunas identidades denotan superioridad sobre otras. Tal grado de superioridad es justificado con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. A partir de ese momento, el mundo entero ha sido mirado, clasificado o estudiado bajo esta lógica que se ha vuelto hegemónica. Esta diferencia colonial implantada ha creado múltiples formas de subalterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza.

De modo que la idea de raza, que nace con la conquista de América, ha funcionado como legitimadora de las relaciones de dominación impuestas por los conquistadores españoles y, desde entonces, ha demostrado ser un eficaz instrumento de dominación social universal el principal elemento constitutivo de las relaciones de dominación (Quijano, 2000).

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es el de la

clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza... (Quijano, 2000: 201).

Desde entonces existe una diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza, y la circulación creativa de conceptos raciales entre miembros de distintas poblaciones. Se produce así una *racialización* de los sujetos, la cual opera a través de un manejo peculiar de diversas categorías como nacionalidad, sexo, género, entre tantas otras.

Es a partir de esta racialización moderno-colonial que se forjó la idea de que los indios y negros por sí mismo no piensan; cualquier saber viene simplemente de la práctica de/con la naturaleza, así clasificado y nombrado como “tradición”, nunca como ciencia o conocimiento (Walsh, 2007: 105)

Asimismo, apunta Maldonado-Torres (2004) el concepto también incorpora la idea del carácter diferencial de tal diversidad, puesto que la idea de raza no se desentiende de su origen y tiende a mantener, aunque con variaciones ligadas a la historia colonial local de distintos lugares o momentos históricos particulares, “lo indígena” y “lo negro” como categorías preferenciales de la deshumanización racial de la modernidad. En este mismo sentido Rivera Cusicanqui plantea:

... la matriz cultural e ideológica de Occidente se instala en el Estado y desde allí nombra, enumera, oprime y jerarquiza a los diversos pueblos y culturas (...) en base a su (relativa) condición humana. Estos "otros", semi-humanos, a los que marginaliza por sus diferencias, han sido en realidad, heredados como súbditos de una república nacida del derecho de conquista. La práctica de la opresión colonial se reproduce así, aún en los espacios más avanzados de la modernidad ilustrada (Rivera Cusicanqui, 2004: 9).

Si bien el significado de “raza” ha cambiado a través de los siglos, y el concepto no significaba en el siglo XVI lo que luego llegó a significar durante la revolución biologista en el siglo XIX (que produjo taxonomías basadas en la categoría biológica de “raza”), sin embargo, se puede encontrar una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los conquistadores europeos en América con respecto a la idea de “grados de humanidad.” Puede decirse que el racismo científico y la idea misma de raza fueron



expresiones explícitas de una actitud generalizada y difundida acerca de la humanidad de los sujetos subyugados y esclavizados, a finales del siglo XV y siglo XVI. Como bien sostiene Maldonado-Torres, lo que nació entonces fue algo más sutil y, por ello, penetrante que lo que parece, a primera instancia, el concepto de raza, se trata de una actitud caracterizada por la sospecha permanente (Maldonado-Torres, 2004: 133).

El racismo aparece como cualidad legitimadora pseudo-científica que fundamenta la exclusión de las mayorías. Desde las elites políticas e intelectuales "blancas" se intenta definir de manera eugenésica al otro étnico, social y cultural. Ese otro es recortado desde el comienzo como problema: "problema indígena", "inmigrante" o "negro" (Funes y Ansaldi, 1997).

Por otro lado, la gran eficacia de la colonialidad ha consistido en la universalización de una cultura, un conocimiento, una epistemología: la  *europea-occidental-patriarcal* como “la” cultura, “el” conocimiento, o “la” epistemología. Como desarrolla Grosfoguel, este  *racismo epistémico* es una de las formas ocultas del racismo dentro del sistema global que habitamos (*el sistema mundial occidentalizado/cristianizado, moderno/colonial, capitalista/patriarcal*). Su importancia radica en que es la forma fundacional del racismo con respecto a la inferioridad de los “no occidentales” considerados por debajo de lo humano, no humanos o subhumanos, en cercanía al *estado de animalidad* -definido este último sobre la base de su inteligencia inferior y falta de racionalidad-.

En este mismo sentido, Grosfoguel plantea que la epistemología eurocentrista, que resulta dominante en nuestras ciencias sociales en la actualidad, *tiene color y género*, es decir, es *blanca y masculina*. La construcción de la epistemología de los varones “occidentales” como superior y la interiorización y subalterización de la del resto del mundo forma parte del *eurocentrismo* y su *sexismo/racismo epistemológico* que ha predominado por más de 500 años. Sin embargo, sostiene este autor:

... el mito subyacente de los círculos académicos occidentalizados sigue siendo el discurso cientificista de la “objetividad” y la “neutralidad” que oculta el *locus de la enunciación* del hablante (...) y el lugar de la corpopolítica del conocimiento y la geopolítica del conocimiento desde el que se habla en las relaciones de poder existentes a escala mundial (Grosfoguel, 2011: 45).

De modo que “El Conocimiento Universal” (en *singular y con mayúsculas*) proviene de *un cuerpo masculino y occidental* -que luego es reproducido por otros cuerpos- y una *geopolítica eurocentrista de conocimiento* -reproducido luego en otras latitudes-. En consecuencia, las diversas voces críticas provenientes de grupos e individuos inferiorizados y subalternizados por este racismo y sexismo epistémicos hegemónicos son descartadas como particularistas. En este sentido, si definimos el fundamentalismo como una perspectiva que suponen a su propia cosmogonía y epistemología como superiores y fuente de “la verdad”, negando e inferiorizando la igualdad a otras cosmogonías y epistemologías, entonces, el eurocentrismo no es una forma más de fundamentalismo, sino el fundamentalismo hegemónico (Grosfoguel, 2007).

No hay ubicación inherentemente o naturalmente descolonial. Se trata de una posicionalidad epistémica relativa a unas relaciones de poder colonizado/colonizador particulares (...) Tú puedes estar socialmente localizado/a en el lado dominante de una relación de opresión y asumir una perspectiva epistémica desde el lado dominado de dicha relación de poder. De la misma forma, tú puedes estar socialmente ubicado en el lado dominado de una relación de poder y asumir una localización epistémica del lado dominante de dicha relación. Precisamente, el éxito del sistema ha sido hacer que los que están socialmente abajo piensen epistémicamente como los que están arriba (Grosfoguel, 2007: 323).

Esta perspectiva eurocéntrica, que ha resultado hegemónica en las ciencias sociales, plantea un modo de pensar y mirar la sociedad desde una matriz dual de pensamiento que establece un ordenamiento dicotómico de lo social: *civilización/barbarie, masculino/femenino, razón/fe, conocimiento/supersticiones, razón/magia, tradicional /moderno-futuro/arcaico-pasado, donde, además, cada uno de estos pares tiene una*

*connotación positiva-negativa*. Nociones que remiten a la matriz de pensamiento sarmientina *civilización/barbarie*<sup>8</sup>

Se trata de una visión con enorme poder porque sirviéndose de la categoría progreso se apropió del futuro reduciendo a todo lo que no es occidental como parte del pasado, supuestamente arcaico (Montoya Rojas, 2011: 16)

Por otro lado, respecto al desarrollo urbano, la conquista española también ha dejado su impronta. Como bien plantea Quijano “La historia del fenómeno urbano en Latinoamérica no puede explicarse sin el fenómeno de la dependencia” (Quijano, 1977: 24). En relación con el proceso de urbanización del Perú, así como en muchos países latinoamericanos, las migraciones internas constituyen un eje fundamental. En este sentido, el importante proceso migratorio iniciado a mediados del siglo pasado nos obliga a pensar la ciudad de un modo complejo pues la dialéctica urbanización-ruralización implica a la vez una dialéctica de occidentalización-indigenización (Quijano, 1977: 82).

#### 1.4 Algunas miradas sobre la ciudad de Lima

Diversos textos sobre la configuración de la ciudad de Lima han resultado fundamentales para abordar su evolución y crecimiento. Entre ellos se

---

<sup>8</sup> Sólo a modo de ejemplo, una cita de Sarmiento, entre su prolífica escritura, en la que refiere a la dicotomía: blanco-europeo-civilización/negro o indio-barbarie-ignorantes: “...estamos a fines del siglo XIX, y en un extremo de la América; que los que gobernamos procedemos de una **raza europea**, cristiana, **civilizada**; que hemos acumulado riquezas los unos, ciencia los otros, y tenemos desenvuelto por el ejercicio el sentimiento de la **dignidad** y de la libertad personal, como la aspiración al **engrandecimiento, gloria y riqueza** de la sociedad de que formamos parte. Estas condiciones especiales en que se halla afortunadamente la parte más influyente de la sociedad, no pueden ser modificadas por la incorporación en ella de **razas inferiores**, en cualquier extensión que sea (...) para darnos un gobierno mixto entre blanco, negro e indio, mestizo, zambo o mulato, según resulte de la amalgama social de **abyectos, de exaltados o indiferentes, de bárbaros, de ignorantes** y de ilustrados, de libres, de libertos y esclavos...” (Sarmiento, 1883: 85).

encuentra el de Bromley y Barbagelata (1945) quienes trabajan el desarrollo de la ciudad de Lima desde 1613 hasta mediados del siglo XX. Este texto, organizado bajo la enumeración y descripción de estas diversas innovaciones, modificaciones en la ciudad, ha sido uno de los primeros en abordar la historia de Lima desde una perspectiva urbana y en compilar la cartografía sobre la ciudad. Por su parte Günter Doering y Lohmann Villena (1992) trabajan la historia de Lima haciendo un recorrido desde la Lima prehispánica hasta fines del siglo XX. Un mérito de este texto es el de incorporar, aunque de manera algo tangencial, el período prehispánico en la historia de Lima.

Para pensar la ciudad colonial el texto de Iziga (1983) resulta interesante pues rastrea los antecedentes históricos de la ciudad en el Perú actual y realiza un análisis de la sociedad peruana y su economía semicolonial desde la matriz de pensamiento marxista. La ciudad colonial, plantea, cumple una función de conquista y de dominación socio espacial.

[Las ciudades coloniales] inicialmente son ante todo agrupamientos defensivos, para asegurar el control y la explotación del espacio circundante. Son creados y organizados por y en función de una clase dirigente (...) son también, por lo tanto, centros y símbolos de poder de las clases y fracciones dominantes y de su aparato... (Iziga, 1983: 36).

Desde un enfoque desde la arquitectura de la ciudad, Rodríguez Cobos (1983) aborda la evolución arquitectónica en tanto sistema simbólico que permite pensar los contenidos culturales e ideológicos que éstos encierran. Por otro lado, un aspecto fundamental para el estudio de la ciudad actual es la transformación urbana, el crecimiento de los asentamientos urbanos alrededor de la ciudad, que se inicia hacia mediados del siglo pasado como consecuencia del enorme crecimiento demográfico, sobre todo, a partir de las migraciones.

Matos Mar ha sido uno de los primeros autores que ha trabajado el tema de las “barriadas” o “pueblos jóvenes” (volveré sobre el uso de estos términos más adelante) como eje de análisis social desde una mirada positiva sobre sus pobladores, gente de bajos recursos económicos que mediante diversas

estrategias intentan -frente a los problemas laborales y económicos- solucionar su problema, al menos, de vivienda (Matos Mar, 1955, 1968, 1977, 1988, 2004). Los autores que hasta aquel momento habían trabajado temas relacionados con la ciudad de Lima y los problemas urbanos lo hicieron refiriéndose, sobre todo, al problema de la vivienda popular con una visión despectiva sobre las “invasiones” centrándose en su ilegalidad y asumiendo que el problema radicaba en la insuficiencia viviendas frente al crecimiento poblacional y no analizaban el proceso como un problema vinculado con la pobreza y las escasas posibilidades de acceso a un espacio habitacional por parte de la población, destacando así la condición de ilegalidad en que se realizaba la toma de tierras en desmedro de los graves problemas sociales que este hecho evidencia (Calderón Cockburn, 1990). Será Matos Mar quien desarrolle el primer estudio sobre las “barriadas” y quien trabaje el tema ya no desde el problema de la ilegalidad en la toma de tierras sino desde una visión estructural y vinculada a los problemas por los que atraviesa y padece dicha población, en general, proveniente de la sierra, que busca en Lima, un lugar donde vivir. Este autor analiza las *barriadas* de Lima y las condiciones que dieron lugar a su desarrollo y proliferación, realizando un análisis de las motivaciones (sociales, familiares, militares, de vivienda, entre otras) de las migraciones de las provincias a Lima y acerca de la sociedad peruana abarcando los contrastes sociales, las inequidades en la distribución del ingreso, las causas de las migraciones, entre otros (Matos Mar, 1968). Luego el autor plantea que a partir del proceso migratorio que se da sobre todo a partir de los años 50, el “Perú oficial” se vio desbordado por la población migrante de la sierra cambiando el rostro de Lima. De este modo la migración andina modifica, no solamente el aspecto físico de la ciudad sino también, sus formas culturales y de sociabilidad (Matos Mar, 1988).

Dos años después de la primera edición del “Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980” de Matos Mar, Hernando de Soto (1990) analiza los diferentes ámbitos de la informalidad (transporte, comercio, vivienda) desde una perspectiva neoliberal y colonialista. Si bien el texto contiene algunos datos interesantes, disiento

con el autor en su perspectiva y planteos que por momentos adquiere tonos insultantes o despectivos:

La ciudad (de Lima) surgió como la representación del cosmos dentro del caos. De ahí que sus habitantes, herederos de la antigua tradición andino-española, no hayan podido sentir más horror frente a la migración campesina, porque el caos estaba invadiendo, por fin, su cosmos (De Soto, 1990: 11)

Por otro lado, desde la perspectiva de la geografía urbana, Deler (1975) ha trabajado principalmente el período entre 1940 (aproximadamente cuando comienza lo que el autor entiende como el segundo período de la evolución urbana de Lima, caracterizado por el acelerado crecimiento poblacional) y 1970. Este texto conjuga la descripción del crecimiento urbano con el análisis de los diversos factores (económicos, históricos y sociales) involucrados. Deler tiene, desde mi punto de vista, el mérito de estudiar los pueblos jóvenes no como un espacio aislado sino como parte constitutiva de la ciudad: “Las barriadas (...) son tanto suburbanas como periféricas (...), pero no son marginales: no constituyen un mundo aparte, extraño a la ciudad (Deler, 1975: 118).

Asimismo, resulta importante su perspectiva acerca de que los pueblos jóvenes no han tenido un crecimiento tan espontáneo como algunos autores propusieron, sino que, a pesar de su ilegalidad aparente, esta modalidad de crecimiento urbano ha sido guiada hacia espacios de escaso o nulo valor inmobiliario para el urbanismo tradicional (arenales, faldas de los cerros), reservando, de esta manera, los demás espacios de mayor valor para la especulación inmobiliaria, respondiendo así a los intereses de las clases dominantes. Es decir, a diferencia de otros autores, cuestiona tanto el enfoque de estudio de este proceso en términos de su ilegalidad así como su espontaneidad. Por último, es un trabajo que pone en relieve la relación entre espacio geográfico, sociedad y poder. En sus conclusiones esto resulta claro:

Las transformaciones morfológicas de la aglomeración de Lima son (...) el reflejo de los profundos cambios estructurales que afectan a la economía y a la sociedad peruana (...) reflejan también la acentuación de las desigualdades sociales (...) debidas a un sistema de desarrollo que

funciona esencialmente en beneficio de las clases dominante y media (Deler, 1975: 130)

Por su parte Riofrío (1978) retoma la perspectiva de Deler. Comparto con ambos autores su planteo acerca de que el crecimiento de la ciudad no ha azaroso. En palabras del autor:

El crecimiento de la ciudad de Lima no ha sido espontáneo ni librado al azar. Su forma actual corresponde a un proceso político en el cual han estado siempre presentes los intereses de las diferentes clases sociales. Evidentemente los intereses que han primado son los de la burguesía... (Riofrío, 1978: 25).

Es decir, los terrenos han sido ocupados de manera desigual, como correlato de un sistema de distribución desigual de la riqueza de modo que las clases dominantes ocupan los mejores espacios y las clases explotadas habitan aquellas partes de la ciudad que los primeros han abandonado o donde no desean vivir. Por otra parte, plantea que los “invasores” han sido “invadidos” (Riofrío, 1980) por organizaciones y programas de autoayuda y realiza una fuerte crítica a la ideología de “autogestión” en tanto entienden que se trata de una forma de control social: la burguesía ha buscado, a través del desarrollo comunal, controlar políticamente una situación que en términos económicos es insostenible (Riofrío, 1980: 17). El Estado burgués ha aceptando como permanente la situación de hambre y desempleo de una enorme capa de la población urbana y concilia las demandas de las clases explotadas con la manutención y reproducción del sistema de dominación de la burguesía (Riofrío, 1980: 17).

Sobre el estudio de la migración, los flujos rural-urbanos y las estrategias de vida que elaboran las familias en estos ámbitos, el trabajo de Golte y Adams (1990) ha resultado sumamente enriquecedor. Estos autores abordan la integración de los migrantes que llegan a Lima, a partir del estudio de algunos pueblos y comunidades particulares, de diferentes regiones del Perú. Observan así las particulares estrategias de estos grupos migrantes en su inserción en la ciudad, relacionadas con la experiencia e historia aprendida que traen consigo de su lugar de origen.

En esta misma línea de estudio de la identidad migrante y la participación de los migrantes en la ciudad de Lima resulta importante el trabajo de Degregori, Blondet y Lynch (1986). Otros trabajos que han resultado fundamentales sobre los pueblos jóvenes son los de Driant (1974) y Grompone, Zolezzi, Calderón y Olivera (1983)

Por su parte Calderón Cockburn (2005) retomando la dicotomía ciudad “legal” e “ilegal” utilizada por Deler, trabaja sobre todo la conformación de la ciudad “ilegal”, aborda el tema de los movimientos de pobladores y la organización urbana popular y el proceso de formación y crecimiento de las barriadas (denominación que elige el autor).

Desde una perspectiva sociológica, resulta interesante el conjunto de artículos reunidos por Panfichi y Portocarrero (1993) donde desarrollan la evolución de la ciudad particularmente desde 1850 hasta las primeras décadas del siglo XX. Por otro lado, denunciando el mito de la belleza y las bondades de la Lima colonial y sus herencias, Salazar Bondy realiza una fuerte crítica al discurso dominante de la época (1968).

Lima y los limeños vivimos saturados del pasado (...) Éste nos ha sido impuesto (...) [nuestros ojos históricos] miran el espejismo de una edad que no tuvo el carácter idílico que tendenciosamente le ha sido atribuido y que más bien se ordenó en función de rígidas castas y privilegios de fortuna y bienestar para unos cuantos en desmedro de todo el inmenso resto (...) Las grandes familias aristocráticas de la elite limeña ... temerosas (...) como han vivido siempre, de cualquier brote de descontento y violencia, han hecho circular, gracias al escaso o nulo saber que sus instituciones pedagógicas han procurado a las mayorías, la metáfora idílica de la colonia, y su influjo psicológico y moral (Salazar Bondy, 1968:13-21).

Este autor denuncia así el mito arcaico que encubre el propósito de perpetuar el sistema social y económico colonial. Tal es la fuerza de su crítica que, quizás a modo de explicación, culmina el libro citando a Mariátegui: “Contra lo que baratamente pueda sospecharse, mi voluntad es afirmativa, mi temperamento es de constructor (...), pero mi misión ante el pasado parece ser la de votar en contra” (Salazar Bondy, 1968:159). Si bien puede pensarse que el texto ha perdido vigencia puesto que desde los 60



Lima se ha transformado, ha crecido hacia nuevos espacios y la mayoría de los limeños no frecuenta ya estos espacios que convocan el pasado colonial, *Lima la horrible* nos sigue interpelando. Los sectores que acaparan el poder no se han modificado y continúan, como enunciaba Salazar Bondy en 1964, gobernando “para unos cuantos en desmedro de todo el inmenso resto”.

Por otro lado, un texto que ha resultado sugerente para pensar en las diferentes murallas que ha tenido Lima, alrededor y dentro de ella, desde la colonia es el de Sifuentes De la Cruz (2004) quien aborda la configuración urbana de Lima durante el período en que ésta estuvo rodeada por su muralla, esto es, entre los siglos XVII y XIX.

Matizando la idea de que, durante este período, las relaciones al interior de los sectores populares eran predominantemente de violencia y enfrentamiento étnico, Jesús Cosamalón Aguilar (1999) trabaja los vínculos y relaciones al interior de las clases populares de Lima durante los últimos 25 años del período colonial. Como bien subraya el autor, la tensión étnica o la violencia inter-racial no son las únicas características de las relaciones en la Lima colonial. Junto con ella, la solidaridad cotidiana y la convivencia también forman parte de su experiencia. En esta misma línea se inscribe el análisis de Montoya Uriarte (2002) quien plantea que al lado de los conflictos, existían y existen igualmente los encuentros, las treguas, los pactos y las conciliaciones entre sujetos culturalmente diferentes. Como bien sostiene la autora:

Las separaciones pudieron ser transgredidas, incluso en el período colonial, mediante prácticas y conductas oblicuas e informales que no buscaron alterar la formalidad del orden sino acomodarse al interior de sus contradicciones (Montoya Uriarte, 2002: 50).

Por último, no quisiera dejar de mencionar aquí las entrevistas pues han constituido una parte fundamental para la elaboración de esta tesis como fuentes etnográficas. Los entrevistados, me han abierto sus hogares y sus historias, han compartido, a veces con más confianza, otras con cierto recelo, con timidez o más seguridad, con valentía y reparos, sus ideas,

pensamientos, sentimientos, temores, anhelos, preocupaciones. Cada uno desde su individualidad ha aportado singulares, múltiples y diversas miradas sobre los temas tratados. Estas miradas, algunas más cercanas, otras diferentes y alejadas de la mía, sin duda, han enriquecido mi trabajo.

### **1.5. Fragmentación y segmentación socio-espacial**

La fragmentación y segmentación tiene consecuencias tanto en la configuración urbana como en el orden de lo simbólico. En la ciudad de Lima las rejas, alambrados, paredones, y otras murallas -visibles e invisibles- han separado, fragmentado el espacio manteniendo las distancias sociales, objetivándolas en tanto distancias espaciales. Se da así un doble proceso; por un lado las distancias sociales, la segmentación social, se plasma en el espacio. A su vez, la configuración del espacio incide en las relaciones sociales. De modo que la fragmentación urbana incide en las relaciones sociales profundizando las distancias y propiciando el desconocimiento y un mayor distanciamiento de la otredad. Ante la polarización de las vivencias humanas la población padece una sensación de inseguridad, incertidumbre, ansiedad y miedo. A la vez la necesidad de mitigar estos miedos se convierte en un factor que contribuye a una mayor polarización.

En el desarrollo de la investigación el *miedo* es un aspecto muy importante puesto que juega un papel fundamental en la construcción de la subjetividad. Como sostiene Reguillo (2000: 1), el miedo es una experiencia individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida.

Son las personas concretas las que experimentan miedos, como formas de respuesta, se trata del plano de lo individual; sin embargo, es la sociedad la que construye las nociones de riesgo, amenaza, peligro y genera unos modos de respuesta estandarizada,

reactualizando ambos, nociones y modos de respuesta, según los diferentes periodos históricos. Lo que significa que la sociedad contemporánea, además de enfrentar sus propios demonios, lleva a cuentas la carga de los demonios heredados del pasado. Pero es en los territorios de la cultura, donde las nociones y los modos de respuesta, se modalizan, es decir, adquieren su especificidad por la mediación de la cultura (Reguillo, 2000).

El temor al otro-a tiene implicancias sociales y consecuencias socio-espaciales que se plasman en la configuración urbana. Como plantea Bauman, actualmente, los miedos, típicamente urbanos, a diferencia de aquellos antiguamente condujeron a la construcción de las ciudades, se concentran en la amenaza interior. De modo que los sujetos se preocupan menos por la integridad y la fortaleza de la ciudad en su totalidad que por el aislamiento y la fortificación del propio hogar dentro de ella (Bauman 1999: 65).

En la construcción del espacio urbano se evidencia el temor al roce. En la ciudad de Lima este temor se ve materializado en las diversas zonas residenciales, en la privatización del espacio público y en el cercado, enrejado y cierre de las viviendas y calles. Así en los vecindarios cercados, espacios públicos rigurosamente vigilados y de acceso selectivo, cercos electrificados, vigilancia privada en las puertas de acceso, se plasma este intento de establecer barreras y distancias con el Otro. Este doble proceso al que anteriormente me refería contiene por un lado, su aspecto simbólico, que se manifiesta en las prácticas discursivas constituyentes del nosotros-as y el otro-a, y, por otro lado, su objetivación en el desarrollo de este tipo de urbanizaciones, en lo que Svampa denomina *brecha urbana* (2004).

Por otro lado, esta sensación de temor resulta potenciada, por diferentes tipos de “inseguridades” que azotan a los sujetos (Murillo, 2002; Gianatelli, 2002) que exceden la inseguridad física, producto del temor creciente a los delitos y a la violencia sumamente difundidos y potenciados por la acción de los medios de comunicación masivos. Se trata de *inseguridades subjetivas*, conjunto de representaciones que impactan con fuerza sobre la constitución

de subjetividad. Inseguridades vinculares-afectivas; inseguridades económicas-laborales; inseguridades institucionales, basadas en la desconfianza y la sensación de desprotección, desde instituciones tales como el sistema educativo, el sistema de salud, la policía, y la justicia. Sumado a la inseguridad política, relacionada con la deslegitimación y descreimiento en los partidos políticos y sindicatos, relacionados con la corrupción y la inmoralidad, todo lo cual posee fuertes consecuencias para los sujetos.

Respecto a la injerencia de los medios masivos de comunicación en la percepción subjetiva de la ciudad, esto es, al vínculo entre la *ciudad experimentada* y la *ciudad representada* por los medios de comunicación, como dice Sarlo, si bien es cierto que “los medios viven de los miedos”<sup>9</sup> lo contrario también lo es. La ciudad *real* y la ciudad *representada* en los medios de comunicación a veces encuentran coincidencias y otras, se contradicen “...en cualquier caso los medios ofrecen una idea de ciudad y de suburbio que puede ser más fuerte que la experiencia” (Sarlo, 2010: 97). Teniendo en cuenta la fragmentación que han venido sufriendo las grandes ciudades como Lima, muchos espacios de la ciudad no son experimentados, sus habitantes tienden a vivir acotados espacios de la ciudad que casi siempre los mismos en tanto tratan de evitar recorridos, barrios o circuitos “peligrosos” de modo que tienen pocas oportunidades de pasar por la experiencia *real* de la ciudad. Esto se profundiza en las clases medias y altas que, por lo general, se trasladan en sus automóviles particulares, por los mismos caminos o rutas y sin la posibilidad de encontrarse con otros sujetos diferentes, ni siquiera en los medios de transporte público. Siguiendo a Sarlo, no tiene sentido comparar la *ciudad experimentada* o, como prefiere llamarlo, “la realidad de la experiencia” y la *ciudad representada* o la “realidad de los medios” (Sarlo, 2010: 97) pues la ciudad es una más otra: no hay ciudad sin discurso de ciudad, es decir, la ciudad existe tanto en los discursos (periodísticos, literarios, académicos, etc.) como en sus espacios materiales, en la subjetividad como en el espacio material.

---

<sup>9</sup> Comentario en referencia al texto de Barbero, M. J. (1996): “Pretextos. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos”, Cali, Editorial Universidad del Valle.

En este sentido, advierte Bauman:

En un mundo de creciente inseguridad y falta de certezas, es intensa la tentación a retirarse al refugio seguro de la territorialidad. Así, la defensa del territorio se convierte en la llave maestra de todas las puertas que hay que cerrar para evitar la amenaza al bienestar espiritual y material (Bauman, 1999: 153).

De esta manera uno de los principios de organización de la ciudad no es tanto la violencia como el temor a la violencia (Améndola, 2000: 316) y la mejor forma de alejarse de éste es el aislamiento. Sin embargo éste nunca puede ser total. La voluntad de distanciamiento encuentra también su límite en la realidad de la convivencia, los encuentros –planeados o fortuitos- y las interrelaciones, intercambios y contactos cotidianos.

#### **1.5.1 Urbanizaciones o condominios cerrados, urbanizaciones semi-cerradas y pueblos jóvenes.**

Como he venido desarrollando, en la ciudad de Lima se ha dado un proceso de polarización y fragmentación del espacio urbano. Actualmente es posible encontrar barrios de clases altas (muchos de ellos de acceso limitado y fuertemente vigilados por personal de seguridad, cámaras y diversos dispositivos de seguridad) espacios de recreación privatizados o semi-privados, clubes de playa que han privatizado el espacio público y privado al público en general el acceso a la costa y el mar en grandes sectores de las playas cercanas a Lima. Desde hace unos años es posible observar cómo este fenómeno se plasma también en los condominios y urbanizaciones cerradas, que han privatizado “de hecho” el espacio público.

Entiendo por *urbanizaciones cerradas* o *condominios* aquellos lotes que tienen límites precisos, más o menos materializados. En el caso particular de Lima, hasta donde tengo conocimiento, los límites de las urbanizaciones cerradas son claros; en general se encuentran cercadas, rodeadas por altas

rejas o paredones, y con importantes dispositivos de seguridad (vigilancia privada, circuito cerrado de televisión, alambres de púa o electrificados, vidrios polarizados, alarmas, seguros contra robos). Su acceso está regulado y es exclusivo para los propietarios. Toda persona ajena, es decir, no-propietaria debe, para poder ingresar al predio, debe obtener un permiso en calidad de “invitado” o de personal de trabajo (trabajadoras domésticas, personal de limpieza, jardinería, entre otros). Dentro de esta categoría se encuentran los clubes privados de playa ubicados en la costa limeña, esto es, clubes tipo *country*, que cuentan con diversos servicios comunes como restaurantes, almacén o proveeduría de alimentos, bar, juegos para niños, piscina, canchas para realizar deportes.

Imagen 17

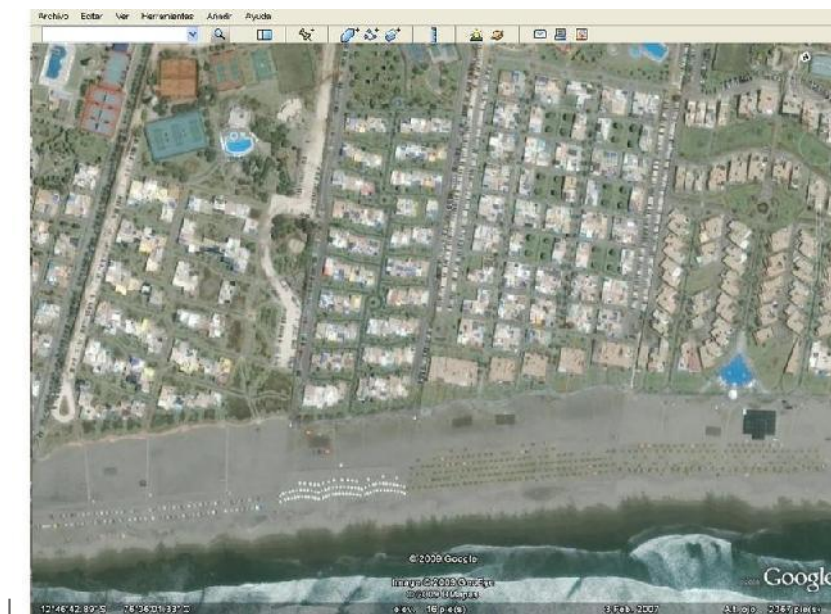


“Identifíquese”. Calle de ingreso al Club Campestre las Lagunas de La Molina  
Foto: M. Jones, 2005

Un caso paradigmático es el de Asia, distrito convertido en zona exclusiva, donde se ha cerrado el acceso a la playa impidiendo el ingreso a la misma y sólo se permite la entrada a los propietarios-socios o invitados y, claro, a su personal doméstico que, siempre uniformado, sólo puede acceder a la playa después de las siete de la tarde (profundizaré sobre este tema en los

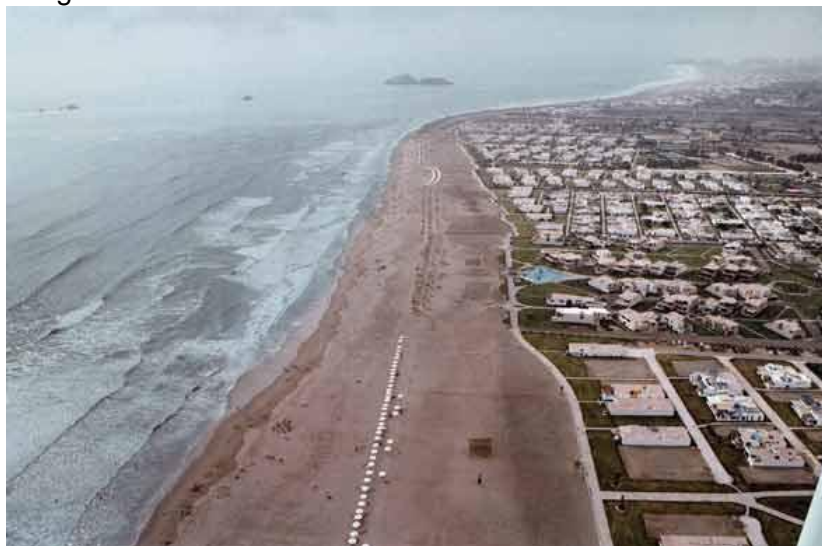
siguientes capítulos). Allí además se ha construido un inmenso *shopping* que cuenta con una gran variedad de restaurantes, bares, discotecas, heladerías, concesionarios de auto, supermercado, tiendas de ropa e incontables cajeros automáticos: todo lo necesario para que los vecinos de Asia no necesiten salir de esta zona exclusiva y evitar el contacto con la diversa, múltiple y compleja realidad.

Imagen 18



Playa Asia. Vista satelital  
Fuente: Goggle maps

Imagen 19



Playa Asia. Vista aérea.

Fuente: <http://www.caretas.com.pe/Storage/Publicaciones/Archivos/archivo/2164-z4Qt3Ds4Vj9Dv2W.jpg>

Por su parte, denomino como *urbanizaciones semi-cerradas* a aquellas zonas, en general compuestas por varias manzanas, cuyas calles han sido cerradas por altas rejas de manera ilegal en principio,<sup>10</sup> por decisión de los mismos vecinos que habitan en dichas manzanas y se organizan para cerrar un perímetro determinado. De este modo, el acceso queda restringido a unas cuantas puertas que obstaculizan la libre circulación tanto de transeúntes como de vehículos, generalmente estos últimos además, por una barrera.

---

<sup>10</sup> Hasta hace unos años no existía ninguna ley que normara el enrejado de las calles. El 16 de septiembre de 2004 la Municipalidad de Lima dictó la ordenanza 690 que regula la instalación de rejas en las calles. Queda así institucionalizado el cierre y enrejado de calles.



Imagen 20



“Pare”. Rejas perimetrales y puertas de acceso de una de las urbanizaciones en La Molina.

Foto: M. Jones, 2005

Estas urbanizaciones semi-cerradas se encuentran tanto en barrios donde vive gente de altos recursos económicos como en barrios de sectores medios. Particularmente para este trabajo he realizado entrevistas y visitas a dos urbanizaciones de este tipo: urbanización Los Recaudadores en Salamanca y urbanización San Miguelito en San Miguel.

Imagen 21



Vista de casas. Al fondo, reja perimetral de la urbanización San Miguelito.  
Foto: M. Jones, 2005

Imagen 22



Cerco electrificado. San Miguelito  
Foto: M. Jones, 2005

Imagen 23



Ingreso de moto-taxi en la urbanización San Miguelito. Al fondo, reja y puerta de ingreso  
Foto: M. Jones, 2005

Imagen 24



"Puerta II". Vigilancia privada y carrito de frutas en una de las 13 puertas de la Urbanización San Miguelito  
Foto: M. Jones, 2005

Por otro lado se encuentran los pueblos jóvenes o barriadas o, como varios autores la han denominado: ciudad “ilegal” (Calderón Cockburn, 2005; Deler, 1975). Entenderemos por *barriada*, *pueblo joven* o *asentamiento humano*<sup>11</sup> a los barrios residenciales populares de viviendas generalmente autoconstruidas (Deler, 1974), que se encuentran en la periferia de Lima formando una especie de anillo que la circunda.

Imagen 25



La llegada al barrio, vista hacia arriba del cerro, San Juan de Miraflores

Foto: M. Jones, 2005

<sup>11</sup> En relación con la denominación existen diferencias de criterio entre los autores. Según indica Driant el término “barriada” ha sido ampliamente utilizado hasta el año 1968, a partir de allí en los textos legales se lo ha sustituido por la denominación “pueblo joven” y más adelante, hacia 1980 por “asentamiento humano” (Driant, 1991: 20). Así mientras Deler encuentra en el término “barriada” un acento despectivo (Deler, 1975: 107), Driant prefiere utilizar esta denominación por encontrarla más precisa. Calderón Cockburn (2005) también utiliza esta denominación, aunque sin precisar la razón de su elección y otros autores (Matos Mar, 1955, 1968, 1977, 1988, 2004; Riofrío, 1980) utilizan casi indistintamente uno u otro término. Luego de plantear este problema de la diversidad en la terminología entre colegas y compañeros de maestría, finalmente, dado que, en general, hubo coincidencias en que el término “barriada” puede tener cierta connotación despectiva, he optado por utilizar preferentemente la denominación “pueblo joven” o “asentamiento humano”.



Imagen 26



Puesto de Salud "Paraíso", San Juan de Miraflores.  
Foto: M. Jones, 2005

Imagen 27



Capilla, San Juan de Miraflores  
Foto: M. Jones, 2005

Imagen 28



Jardín de infantes, San Juan de Miraflores  
Foto: M. Jones, 2005

Imágenes 29, 30 y 31

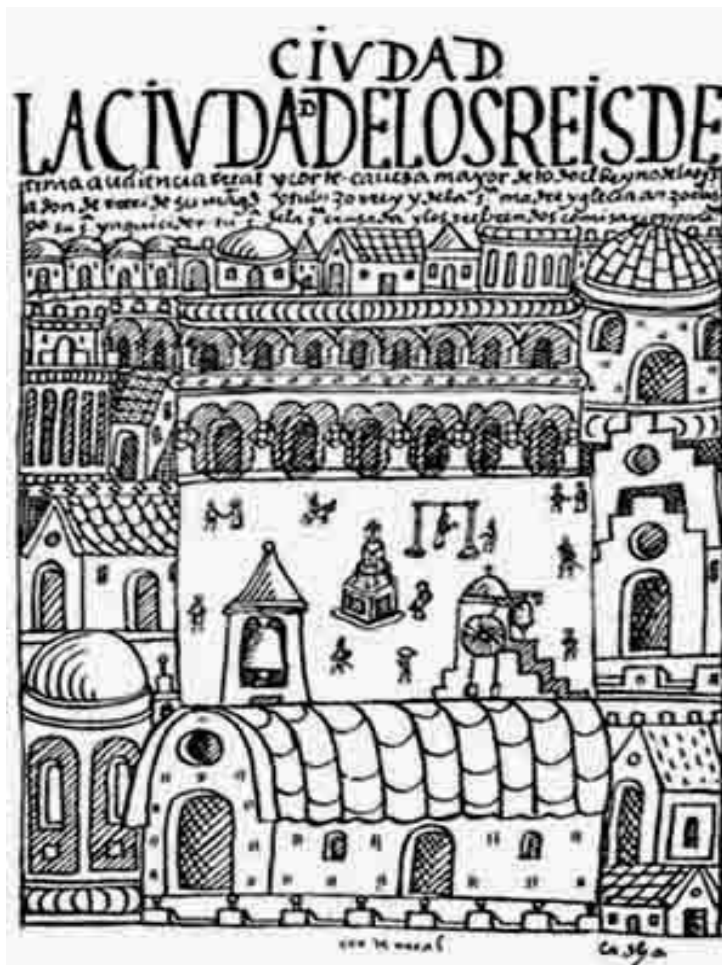




Entrada, patio y detalle del Muro de la escuela, San Juan de Miraflores  
Foto: M. Jones, 2005

## Capítulo II

### LA CIUDAD DE LIMA



**Plaza Mayor de Lima según Guamán Poma de Ayala.  
Principios del siglo XVII**

*“La génesis de Lima (...) ha sido un poco arbitraria. Fundada por un conquistador, por un extranjero, Lima aparece en su origen como la tienda de un capitán venido de lejanas tierras. Lima no gana su título de capital, en lucha y en concurrencia con otras ciudades. Criatura de un siglo aristocrático, Lima nace con un título de nobleza. Se llama desde su bautizo, la Ciudad de los reyes. Es la hija de la conquista” (Mariátegui, 2001: 221).*

*“... la verdadera Berenice es una sucesión en el tiempo de ciudades diferentes, alternadamente justas e injustas. Pero lo que quería advertirte es otra cosa: que todas las Berenices futuras están ya presentes en este instante, envueltas la una dentro de la otra, comprimidas, apretadas, inextricables” (Calvino, 2000: 169 “Las ciudades escondidas.5”).*



## **Capítulo II**

### **LA CIUDAD DE LIMA**

#### **2.1 La fundación española de la ciudad: Lima, la Ciudad de los Reyes**

La ciudad de Lima, fundada por los españoles en 1535 como “Ciudad de los Reyes” no fue emplazada sobre un terreno vacío, su historia data de la época pre-incaica. Si bien no era un núcleo urbano comparable al de otras ciudades, a la llegada de los españoles, contaba con una población de aproximadamente 200.000 habitantes: 50 mil en Lurín y 150 mil en el complejo Rímac-Chillón (20 mil situados en el área donde luego se emplazaría el centro de la Lima española) y era el centro del curacazgo de Taulichusco, que junto con los señoríos de Late, Hurin Guancho, Huatca, Carabaillo, Collique, Maringa y Sulco formaban el conjunto de pueblos ichma asentados en los conos de deyección de los valles del Rímac, Chillón y Turín (Günter y Lohmann, 1992: 37).

Hasta la conquista española, lo que correspondería al actual centro de la ciudad, era una encrucijada de caminos y el punto de distribución del agua a la parte baja del valle, manejado desde lo que después de la invasión española fue denominado como la “Huerta de Pizarro”. Alrededor de donde luego se instauraría la plaza principal, se encontraban varias edificaciones (Sifuentes de la Cruz, Günter y Lohmann). En un plano hipotético de la zona en épocas prehispánicas, realizado por Günter (Sifuentes de la Cruz, 2004:

27), pueden observarse diversas construcciones edificadas alrededor de lo que posteriormente sería la Plaza Mayor: la huaca Puma Inti, ubicada donde luego estaría la Catedral; el palacio de Taulichusco y centro de distribución de aguas, donde Pizarro establecería luego la sede político administrativa (área actualmente ocupada por el Palacio de Gobierno) y un gran corral de llamas con una huaca en el centro. Entre el templo y el palacio de Taulichusco se encontraba otra huaca menor (luego denominada de Riquelme, por Alonso de Riquelme, tesorero de la conquista española). Además, detrás del palacio estaba la bocatoma del río artificial más antiguo del valle y la huerta desde donde también se controlaba el riego del río Huatica (Günter y Lohmann, 1992: 42; Sifuentes de la Cruz, 2004: 32).

Imagen 32



Plano aproximado de la ciudad de Lima en 1534 elaborado por el Arq. Günther (Sifuentes De La Cruz, 2004: 27)

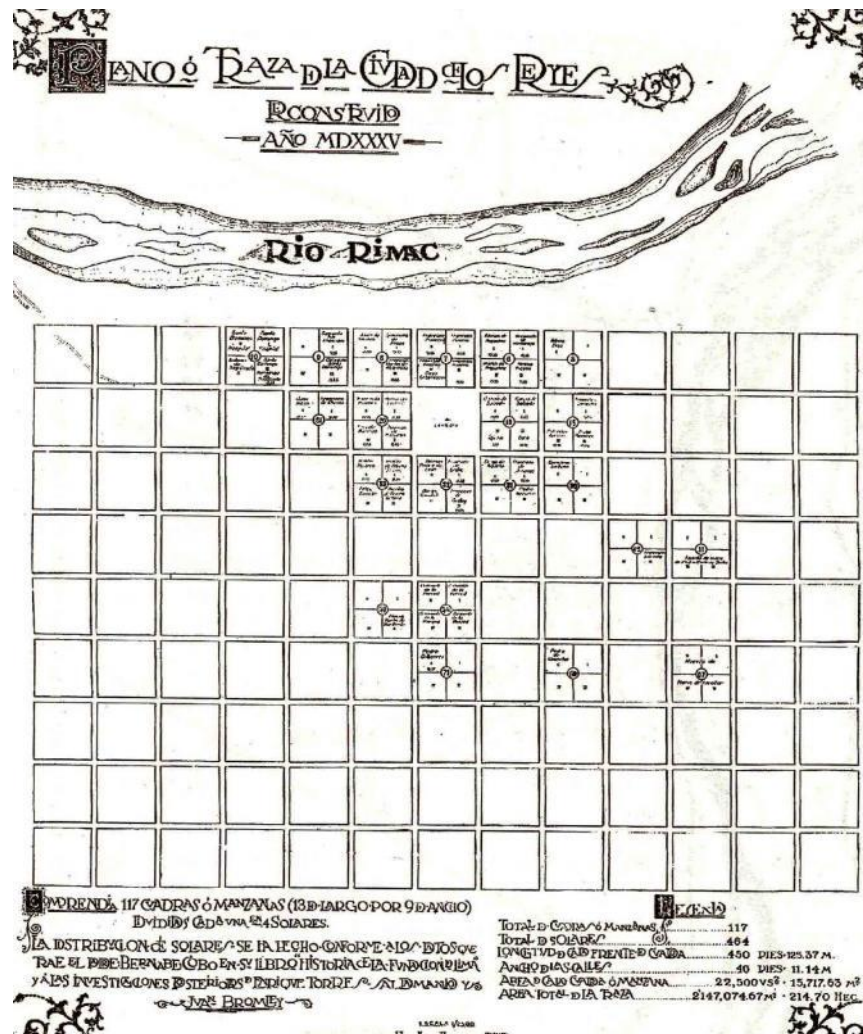
Al entrar los españoles en el valle de Lima había muchas chacras indígenas y en ellas muchas arboledas frutales: guayabos, lúcumos, pacaes y otros, derribados para construir la vivienda de los españoles así como para obtener leña (Günter y Lohmann, 1992: 43).

Una vez realizada la fundación se estableció el diagrama de la ciudad en forma de damero, estructura urbana clásica seguida por los conquistadores españoles. El área de la ciudad fue seccionada, como un tablero de ajedrez, en un rectángulo con 117 manzanas (denominadas islas o cuadras). Cada una de ellas fue dividida a su vez en cuatro solares, reservando un espacio libre para la plaza mayor. Las calles, anchas y rectas fueron orientadas de Sudeste a Noroeste. Sucesivamente se fueron designando los predios de acuerdo a la jerarquía y a los méritos durante la conquista; se instalaron en total unos 69 “vecinos”<sup>12</sup>, sin contar a los indígenas encomenderos ni a los del caserío que ya existía (Bromley y Barbagelata: 1945: 50; Porras Barrenechea, 2002: 8; Salazar Bondy, 1974: 54). Muchos de ellos fueron trasladados al caserío de Chontay que luego constituiría el barrio de San Sebastián (Günter y Lohmann, 1992: 64). En los espacios vacíos de los solares se erigieron rancherías para alojar a la población esclava e indígena que trabajaba en el servicio doméstico.

---

<sup>12</sup> Se denominaba “vecinos” a aquellas personas que se inscribían en el cabildo y tenían derecho a recibir solares, por lo cual esta cifra de 69 pobladores es incompleta y no representa en realidad la cantidad de habitantes que había en la ciudad.

Imagen 33



Plano de la fundación de la ciudad de Lima por Pizarro  
 (Sifuentes De La Cruz, 2004: 30)

La ciudad de Lima, en tanto ciudad colonial, nacida como un centro político-administrativo, militar, religioso y residencial cumpliendo una función de conquista y de dominación socio espacial (Iziga, 1983: 36) estaba organizada bajo este esquema de la cuadrícula donde los lotes o cuadradas estaban distribuidas alrededor de una plaza central, núcleo de la ciudad donde se concentraban los edificios que simbolizaban al nuevo poder: la

Iglesia, el Ayuntamiento y el Palacio de gobierno, como ocurría en todas las ciudades coloniales españolas.

La plaza, espacio público por excelencia, cumplía varias funciones puesto que allí se encontraba el mercado, servía de espacio de encuentro y reunión para las festividades cívicas y religiosas y era punto de concentración militar. Alrededor de la plaza se encontraban las calles principales, donde residían los sectores adinerados: los primeros conquistadores, la jerarquía eclesiástica y los burócratas coloniales. La cercanía a la plaza era símbolo de status de modo que cuánto más cerca se habitaba de ella, mayor jerarquía social. Sin embargo es interesante destacar que, incluso a principios de la colonia, ha habido presencia de indígenas y población negra dentro del damero, sobre todo como ayudantes y sirvientes de artesanos o comerciantes españoles. Allí surgirán también algunas viviendas multifamiliares como los “callejones” o “corrales” que eran arrendados por los españoles pobres recién llegados y algunos religiosos, entre otros. Será recién con la expansión urbana que este tipo de viviendas se multiplicará fuera del damero central.

En los límites del damero, las jerarquías se habían repartido grandes espacios reservados para huertas y lugares de descanso alrededor de los cuales se fue estableciendo una población conformada por los trabajadores de las huertas, el personal doméstico, artesanos recién llegados a la ciudad. Sin embargo pronto la mayor parte de esta población fue obligada a retirarse de esta zona que los sectores del poder se habían repartido y resguardado para sí, volviéndose una zona de residencia exclusiva para los sectores poderosos o adinerados de la población y, claro, excluyente para la gran mayoría. Veremos que esta política de exclusión y exclusividad de ciertos sectores y espacios de la ciudad se reiterará a lo largo de la historia de Lima.

Si bien acerca de la reacción indígena frente a la ocupación del valle de Lima por los españoles en 1535, lamentablemente no se encuentra disponible mucha información, en septiembre de 1536 hubo un levantamiento indígena al mando de Manco Inca con un ejército de 50 mil

hombres y llegaron a desviar el cauce del río hacia el caserío para provocar una inundación; sin embargo el levantamiento fue derrotado con la muerte de Titu Yupanqui, que estaba al mando del mismo (Günter y Lohmann, 1992: 68).

## **2.2 Viejas murallas. Espacio, poder y control social.**

Como veremos más adelante, aunque hasta principios del siglo XX las clases altas y bajas, ricos y pobres convivían en el mismo espacio, ya mucho antes se vislumbra la voluntad de separación espacial en ciertos lineamientos del urbanismo de la época. La permanente tensión étnica, que atravesaba toda la sociedad colonial, acentuaba la fragmentación de intereses y esto se objetivaba en la distribución poblacional de Lima (Flores Galindo, 1983: 337).

Hacia fines de 1560 las autoridades coloniales intentaron imponer su autoridad a través de la exclusión o la eliminación de grupos disidentes o bien, a través del control físico e ideológico de la población. Aparentemente su mayor temor era la unión de esclavos e indígenas y la organización de una conspiración que pusiera en peligro el orden colonial (Coello de la Rosa, 2002: 219-220). De modo que, previendo una posible alianza evitaron la convivencia de esta población. Con este propósito se crearon dos espacios separados, exclusivos y excluyentes: *El Arrabal de San Lázaro* (1563) para la población negra y el *Pueblo de Indios de Santiago del Cercado* (1566). Como desarrollaré más adelante, los modelos de la lepra y la peste de Foucault resultan sugerentes para pensar estos espacios.

En 1563 se creó el Arrabal de San Lázaro<sup>13</sup> tras una epidemia de lepra que tuvo su foco infeccioso en esta zona debido a las malas condiciones de vida de sus habitantes.<sup>14</sup> La población negra, estuviera enferma o no, sufrió especialmente durante el período de la epidemia, un enorme rechazo en la ciudad pues eran vistos como posibles portadores de la enfermedad.

Está el corral de esclavos en pleno centro de Lima, pero el cabildo acaba de votar el traslado. Los negros en oferta se alojarán en un barrancón al otro lado del río Rímac, junto al matadero de San Lázaro. Allí estarán bastante lejos de la ciudad, para que los vientos se lleven sus aires corrompidos y contagiosos (Galeano, 1997: 227)

Así, estigmatizados y huyendo del desprecio del que eran víctimas, se instalaron del otro lado del río Rímac en una zona de matorrales inicialmente habitada por los Yungas.

Al aumentar la cantidad de enfermos de lepra en la ciudad, se fundó en este espacio un hospital y se distribuyeron los solares de la zona luego conocida como Malambo, nombre derivado de los árboles antifebriles que se plantaron para contrarrestar el paludismo (Portal; Günter y Lohmann; Panfichi y Portocarrero; Del Águila). Se estableció, de esta manera, el hospital para enfermos de lepra y una parroquia y, alrededor de estas construcciones, se fue formando una zona habitada por los enfermos y sus familias que, tras ser expulsadas de la ciudad por miedo al contagio, se alojaron en las cercanías del hospital. Este barrio, cuyo trazo no seguía la cuadrícula del damero, se conectaba con la ciudad por medio de un puente.

La exclusión de la lepra era una práctica social que implicaba una partición rigurosa, toma de distancia, siguiendo una regla de no-contacto entre un individuo, o grupo de individuos y otro/s. Como plantea Foucault explicando

<sup>13</sup> Denominado primero como arrabal de “Nueva Triana”, “San Pedro de los Camaroneros” (Günter y Lohmann, 1992: 122), o “de pescadores” (Blomley y Barbagelata, 1945: 57). Luego cambia su nombre al de “San Lázaro” justamente por ser éste el patrono de los enfermos de lepra.

<sup>14</sup> El antiguo barrio de Malambo fue en su origen colonial una cárcel de esclavos (Tejada, 1995: 149), además, cuando el río Rímac desbordaba se convertía en un gran basural, de allí las malas condiciones de higiene de la zona.

el *modelo de exclusión de la lepra*, se trataba de la expulsión de los enfermos más allá de los límites de la comunidad, más allá de las murallas o de los límites de la ciudad. Constituyéndose, por consiguiente, dos poblaciones ajenas una de la otra. La población que era echada, lo era en sentido estricto hacia las “tinieblas exteriores”. Por otro lado, continúa Foucault, esta exclusión del leproso implicaba la descalificación, si no moral, al menos jurídica y política de los individuos así excluidos y expulsados.

Éstos entraban en la muerte y, como sabrán la exclusión del leproso estaba acompañada regularmente por una especie de ceremonia fúnebre durante la cual se declaraban muerto (y, por consiguiente sus bienes eran transmisibles) a los individuos que padecían la enfermedad e iban a partir hacia el mundo exterior y extranjero. En síntesis, se trataba, en efecto, de prácticas de exclusión, prácticas de rechazo, de marginación... (Foucault, 2000: 51).

Esta misma forma en que Foucault describe el rechazo y marginación de los leprosos, en tanto modelo de exclusión del individuo a quien se expulsa para purificar la comunidad, es la manera en que es ejercido el poder sobre una gran parte de la población; locos, pobres, criminales. Es decir, como afirma Foucault, este modelo de exclusión de los leprosos, continúa hoy siendo un modelo activo.

Volviendo a Lima, resulta sugerente la ubicación del leprosario de San Lázaro del otro lado del río Rímac. Por un lado, por el evidente aislamiento que significaba estar situado en las afueras de la ciudad cruzando el Rímac. Por otro, el agua del río mediando el traspaso de la ciudad hacia el arrabal tiene cierta connotación simbólica de purificación, purgación. En este sentido, y retomando el relato de Foucault acerca de que exclusión del leproso estaba acompañada por una ceremonia fúnebre (aunque no me consta, no creo que esto haya ocurrido en Lima), el Rímac, en tanto espacio que separa el arrabal de San Lázaro y la ciudad, esto es, el río como transición en el traspaso hacia el exterior de la ciudad, funciona simbólicamente cual río Leteo<sup>15</sup> o el Aqueronte<sup>16</sup>, como pasaje de transición hacia el “reino de los muertos”.

---

<sup>15</sup>Como apunta Pierre Grimal, para la mitología griega, “Lete, el Olvido, es hija de Éride (la Discordia) y madre de las Cárites (las Gracias) había dado su nombre a la Fuente del Olvido



Por otra parte el Rímac ha sido, y de alguna manera lo sigue siendo, un límite para la ciudad:

El río Rímac constituye de hecho un límite social. Más allá del Rímac, para el limeño, es huachafería. Más aquí del Rímac es aristocracia. Es así que fundamentalmente las calles de Lima las podríamos dividir en calles aristocráticas y calles huachafas” (Del Águila, 1997: 32)

Ha funcionado pues como barrera, línea divisoria, frontera. Detrás de éste se confinó primero a la población indeseada, a los enfermos de lepra durante la colonia, a los pobres luego. Incluso se pensó en llevar allí al barrio chino durante la peste bubónica de 1903. Cual barrera, muralla simbólica, se mantenía detrás de él, a distancia, “fuera” de la ciudad todo lo que constituyera una “amenaza”.

Otro espacio de reclusión en la Lima colonial fue el del Pueblo de Santiago del Cercado (1571), una especie de gueto colonial en los bordes del recinto urbano, destinado a someter a los habitantes indígenas a la dominación española y que, no obstante el crecimiento de la ciudad, persistió como un barrio de población indígena (Flores Galindo, 1991: 149).

El proyecto colonial de conformar “reducciones de indios” formaba parte de una estrategia política orientada por un lado, hacia el incremento de las rentas reales, por otro, a la consolidación del poder burocrático español mediante la imposición de “corregidores de indios” (Coello de la Rosa, 2002: 113). Las reducciones tenían al menos tres objetivos, por un lado, imponer un control más estricto de la población nativa, impidiendo de este modo, conspiraciones y levantamientos contra el poder local; por otro lado, favorecer la evangelización mediante la separación física de la población y sus *mallquis* y *wakas*; en tercer lugar, concentrar la población indígena en

---

situada en los Infiernos de la que bebían los muertos para olvidar su vida terrestre”. Lete pasó a convertirse en una alegoría: el Olvido como hermano de la Muerte y el Sueño (Grimal, 2006: 315).

<sup>16</sup> En la Odisea aparece una descripción del mundo subterráneo de los Infiernos en que se menciona el río Aqueronte, al lado del Piriflegeton y el Cocito. El Aqueronte es el río que han de atravesar las almas para llegar al reino de los muertos (Grimal, 2006: 39).

las reducciones favorecía la recaudación del tributo por parte de los alcaldes mayores, regidores de los Cabildos municipales y los corregidores, además de proporcionar mano de obra para el desarrollo de una nueva economía mercantil (Coello de la Rosa, 2002:115)

Mediante la Tercera Ordenanza de Corregidores<sup>17</sup>, en 1565, el Gobernador previsual del Perú Lope García de Castro (1564-1567) dispone que:

...aueys de procurar con mucho cuidado que los indios se reduzgan a pueblos como su magestad esta mandado, para que mejor puedan dotrinar en nuesta santa fee católica mirando la calidad y temple del lugar sea bueno, y que tenga agua, tierras y pastos, y montes, y para esto areys que se junten el religioso y sacerdote que tuere a cargo dotrina, y los caciques y principales, y otros naturales que a vos pareciere, y lo que ansi determinaren , lo executareys sin dilación alguna (Coello de la Rosa, 2002: 113)

Con estos objetivos, se crea en 1566<sup>18</sup> el Barrio Santo Cristo. Esta reducción, ubicada al sureste de la ciudad, fue luego inaugurada oficialmente en 1571 como el “Pueblo de Indios de Santiago del Cercado”<sup>19</sup> (conocida también simplemente como el “Cercado”). Aunque supuestamente el nombre de Pueblo de Santiago responde a que su fecha de fundación, el 25 de julio de 1571, coincide con la fecha conmemorativa de Santiago Apóstol (Bromley y Barbagelata, 1945: 59), me inclino por pensar que se eligió dicha denominación recordando la figura de “Santiago mata-moros” en España y “Santiago mata-indios” en América (Sifuentes De la Cruz: 2004). Es decir, que se eligió fundar la reducción en dicha fecha en conmemoración a “Santiago”, con el objeto de darle un nombre amedrentador, represivo, quizás como una forma de advertencia de castigo sobre la eventualidad de que se produjeran rebeliones indígenas.

El Cercado estaba compuesto por 35 manzanas, más de 200 casas y cada una de ellas en 122 solares repartidos a su vez en encomiendas (Bromley y Barbagelata, 1945: 58), una plaza, varias huertas y un mercado. Sus calles

<sup>17</sup> Tercera Ordenanza de Corregidores, 27 de junio de 1565 en Coello de la Rosa (2002).

<sup>18</sup> Coello De la Rosa (2002:112) difiere por dos años en esta fecha e indica como fecha de creación del Barrio Santo Cristo, 1568

<sup>19</sup> Para un estudio más detallado sobre el Pueblo de Santiago, ver Cárdenas Ayaipoma, M. (1980).

principales, “Los Incas” y “Los Conchucos”, identificaban a las poblaciones residentes en la zona. Estaba rodeado de altas paredes y contaba con tres puertas (dos hacia el lado de la ciudad y una hacia el campo) que sea abrían durante el día y permanecían cerradas por la noche (Cárdenas, 1980: Coello de la Rosa, 2002)<sup>20</sup> bajo la justificación de que “españoles ni negros ni mestizos pudieran molestar a los indios” (Sifuentes De la cruz, 2004: 46) aunque su principal propósito fue la de encerrar en este sitio dentro de la ciudad pero a la vez, separado de ésta, a la población indígena, con un claro objetivo de control social, principalmente por temor a alguna re-acción violenta contra los españoles y con el fin de lograr su adoctrinamiento. Este objetivo queda claro cuando, siendo Virrey el príncipe de Esquilache, se fundó dentro del cercado el Colegio del Príncipe para que allí estudiaran los hijos de los caciques, con el propósito de imponer el idioma y tradiciones española así como la religión cristiana. Con este mismo objetivo se construyó dentro del Cercado una cárcel denominada “Santa Cruz” destinada a quienes practicaran cualquier creencia diferente a la católica.

Algunos autores sostienen una opinión positiva –o al menos de justificación– frente a la creación de este espacio de control para la población indígena limeña. Sifuentes De la Cruz escribe: “Muchos de ellos andaban en la ciudad, en las huertas y corrales, eran *indios sin control y doctrina*, por lo que se dispuso reducirlos y juntarlos en un lugar determinado” (Sifuentes De la Cruz, 2004: 46). Por su parte Lohmann platea: “... *fue preciso* atender a la regulación de los asentamientos colectivos, mayoritariamente los de la gente humilde...” (Günter y Lohmann, 1992: 122). Como postula Coello de la Rosa, a través del espacio singular de la reducción de indios de Santiago del Cercado, se sentaron las bases para el control de la población subalterna – india, mulata y negra-. No obstante (sobre esto volveré más adelante) a pesar de la voluntad y los esfuerzos por controlar y separar a la población indígena, ésta no se limitó a habitar en el Cercado. Muchos se trasladaron a calles vecinas o al centro de la ciudad, (Cosamalón Aguilar, 199: 30) conviviendo con población mestiza, negra y española.

---

<sup>20</sup> Según Sifuentes de la Cruz, el Cercado tenía sólo dos puertas (Sifuentes De la Cruz 2004: 22)

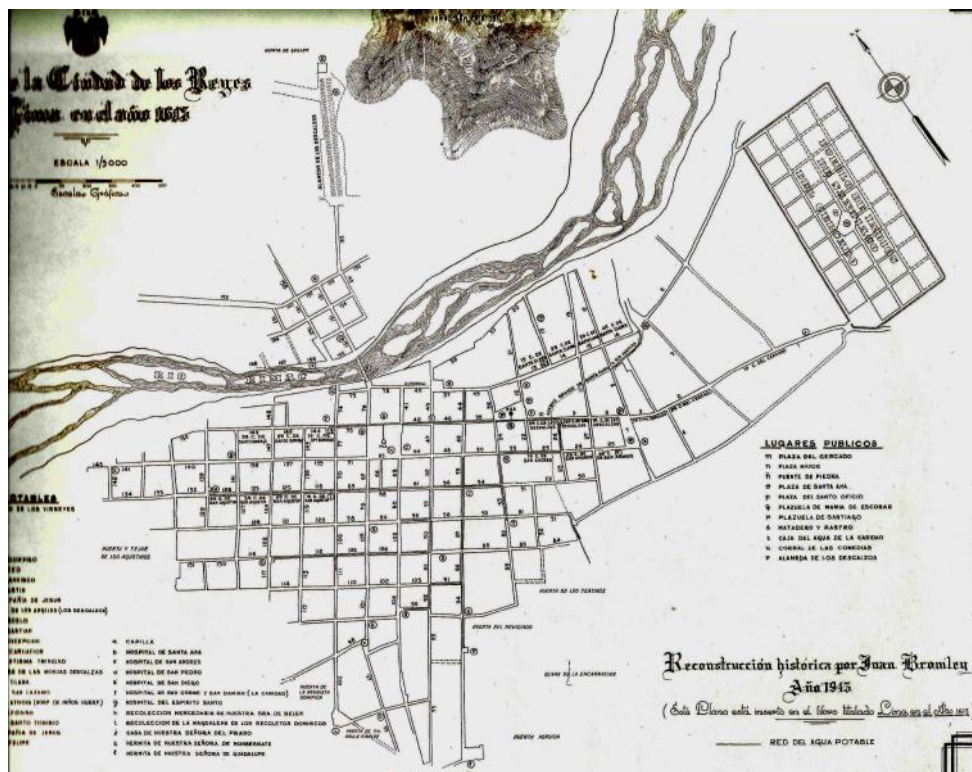
Esta transgresión de la norma de vivir en el espacio cerrado construido específicamente para ser habitado por la población indígena puede ser leída, en tanto resistencia. Como postula Foucault, no hay poder sin resistencia.

Donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo) ésta nunca está en condición de exterioridad con respecto al poder. ¿Hay que decir que se está necesariamente en el poder, que no es posible escapar de él? ¿O que siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia del que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder (Foucault, 2002.a: 116)

Entonces, entendiendo al poder en su carácter relacional, esto es, en su doble dimensión: poder-resistencia, estas transgresiones al modelo de separación y control que imponía el poder colonial, mediante las reducciones, pueden enmarcarse como resistencias.

Por otro lado, el establecimiento del Cercado produjo paulatinamente efectos urbanizadores en los espacios que mediaban entre la Iglesia Santa Ana y el Pueblo de Indios. Surgen allí calles y viviendas, así como otras construcciones que, en su trazo irregular, ya no respetaban las rígidas formas rectas del damero.

Imagen 34



Plano de la Ciudad de Lima de 1615. Reconstrucción realizada por Juan Bromley en 1943 (Sifuentes De La Cruz, 2004: 46-47)

En 1610, luego de dos años de iniciada la construcción, se termina el puente de Montesclaros, más conocido como “puente de piedra” que conectaba a la ciudad con el otro lado del río Rímac, dando acceso al barrio de San Lázaro y abriendo camino a la ciudad de Trujillo.

A mediados del siglo XVII la ciudad ya había desbordado el damero central y la urbanización llegaba hasta la iglesia Santa Clara y las orillas del río Huatica (Jirón Huanuco). Entre este límite y el “Pueblo de Indios” quedaba un espacio de terrenos baldíos. Esta configuración permanecerá hasta la construcción de la muralla que rodeará Lima aproximadamente desde 1685 hasta 1870, la cual divide prácticamente al medio el Pueblo de Indios de Santiago del Cercado, derribándose el paredón que lo rodeaba.

Los hospitales también se constituyeron como espacios distintivos y excluyentes. El hospital San Andrés (1538) estaba destinado a los españoles; el de Santa Ana (1553), a los indígenas; el de La Caridad, a las mujeres; el de San Lázaro (1563) a los enfermos de lepra; el San Bartolomé (1569) era para esclavos. Incluso los espacios de diversión preservaban una estricta separación: los cafés eran los espacios propios de la aristocracia, los burócratas e intelectuales; las chingadas y tambos de los artesanos, esclavos y jornaleros.

Como venimos viendo, en la época de la colonia, se implantó la política de la separación, luego preservada y mantenida durante la República. La división de la población en castas alimentó estas separaciones. Sin embargo, como bien plantean algunos autores (Flores Galindo, 1982; Montoya Uriarte, 2002) es necesario relativizar esta idea pues, en la ciudad, la separación, inevitablemente, no pudo ser total. Existían también espacios compartidos, de convivencia y solidaridad donde se abolían momentáneamente las diferencias sociales (Cosamalón Aguilar, 1999: 70).

En esta misma línea, Montoya Uriarte plantea que junto a los espacios propios donde se desarrollaron las singularidades existieron espacios compartidos, espacios de encuentro, de reconocimientos y articulación de las vivencias pues, a pesar de la vocación de separación, sobre todo desde los sectores dominantes, en la práctica, existió una enorme capacidad de convivir conciliatoriamente. Esta conciliación aquí fue posible, observa esta autora, porque se usó un código cultural neutro, imponiendo igualdades momentáneas y reconocimientos temporales, postergando las diferencias en nombre de la comunicación sin renunciar a las singularidades culturales. En otras palabras: la conciliación ha sido posible porque se transgredieron las fronteras separadoras del orden social formal sin por ello derrumbarlas (Montoya Uriarte, 2002: 59).

Estos espacios compartidos donde se transgredían las normas y la conciliación y se posibilitaba el encuentro entre los diversos grupos sociales,

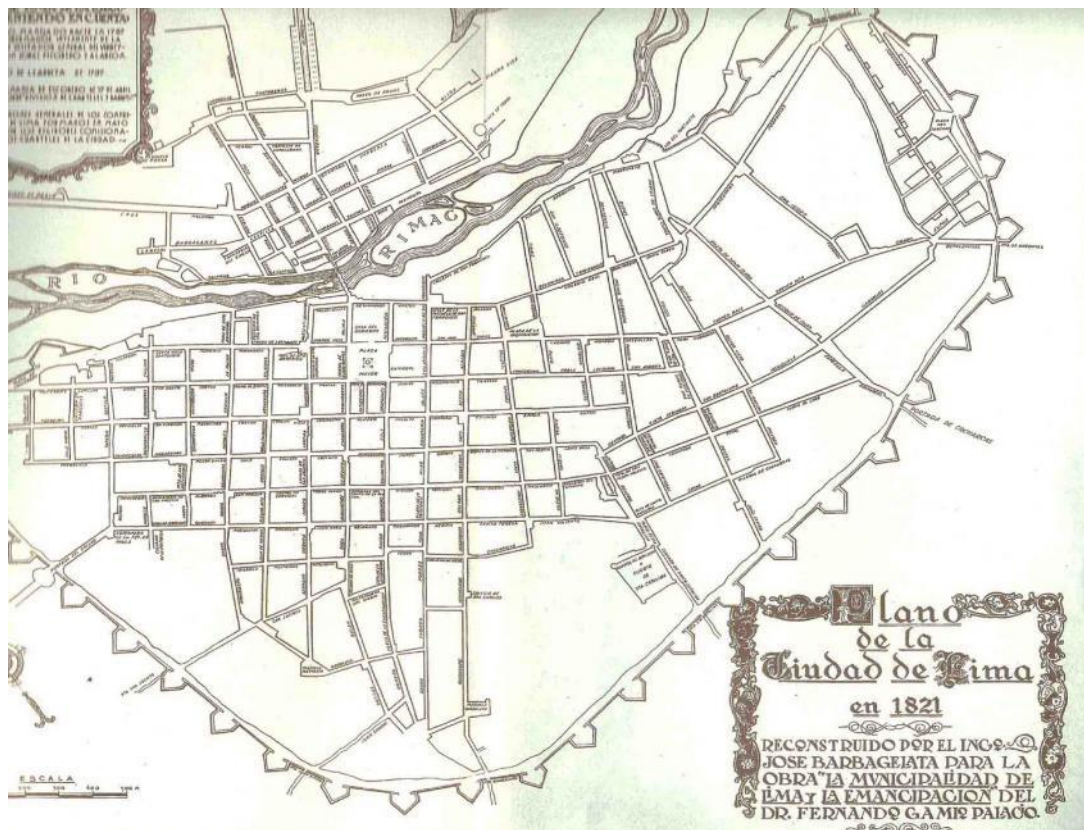
pueden pensarse en términos de *resistencias*. En este sentido, junto a Foucault, diría que estas transgresiones (o resistencias), forman parte del poder mismo (en tanto la resistencia es parte intrínseca de éste). Entre estos espacios de encuentro están las peleas de gallos, el juego de naipes, las corridas de toros (Flores Galindo, 1983: 343), algunos cafés, los carnavales, los partidos de fútbol. Algunos de estos espacios, como los partidos de fútbol, la corrida de toros, las peleas de gallos y el carnaval, se conforman como espacios de catarsis donde las jerarquías y el orden establecidos son momentáneamente suspendidos, sin que esto signifique la subversión total del orden y la suspensión permanente de las jerarquías. Por el contrario, quizás estos espacios han sido (y continúan siendo aun hoy), en tanto catárticos, necesarios y funcionales al orden establecido. Menciono específicamente el carnaval (por ser un tema particularmente estudiado), en tanto espacio que se constituye, en términos de Mijail Bajtin (1987), *como la segunda vida del pueblo, el reino universal utópico*, donde las jerarquías son subvertidas, los órdenes desestructurados, se travisten los géneros unos pocos días al año, para que el sistema de dominación imperante perdure el resto del año (Jones y Nacci, 2001). En otras palabras, funciona como espacio catártico y de expiación y descompresión social resultando funcionales a la reproducción del orden social vigente.

### **2.3 Una muralla para dividir**

En el año 1684 se inició la construcción de la muralla que rodeará a la ciudad de Lima durante casi dos siglos bajo el supuesto objetivo de defensa militar y bajo el pretexto de tener un mejor control de la entrada de mercaderías. Sin embargo, como plantea Sifuentes De la Cruz (2004), el principal objetivo de construcción de esta inmensa muralla fue el temor a las conspiraciones y ataques de la población indígena en la ciudad y las sublevaciones y asaltos de la población negra, así como a las posibles

alianzas entre éstos y los piratas. Las diversas oposiciones que en la época tuvo esta construcción, así como las fuertes críticas en relación con su inutilidad o poca adecuación a sus supuestos fines, sostienen esta idea.

Imagen 35



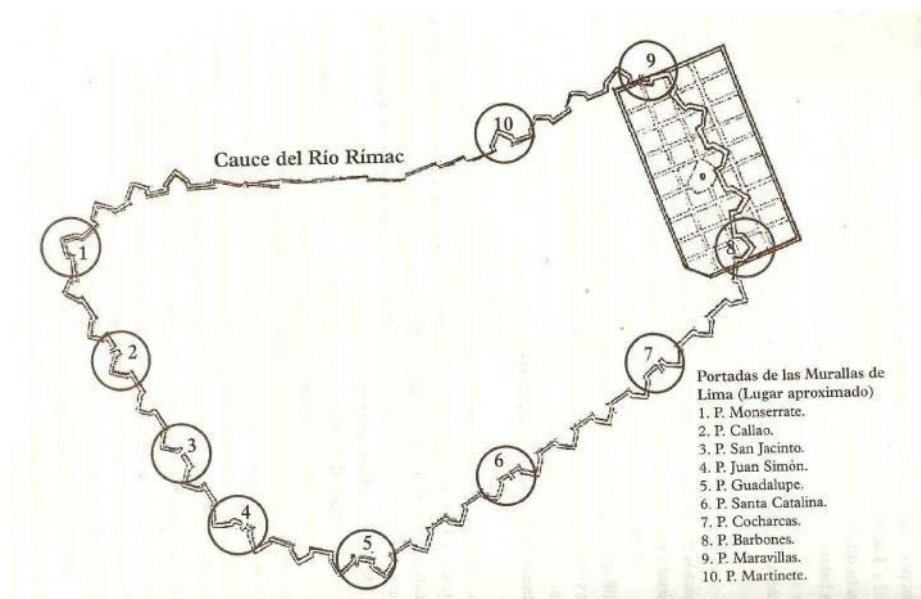
Plano de la ciudad de Lima en 1821 reconstruido por el Ing. José Barbagelata (Sifuentes De La Cruz, 2004: 244)

La muralla contaba con una extensión de 11.700 metros de longitud y abarcaba un área de 5.059.600 metros cuadrados. Su construcción finalizó en 1687, luego de un terremoto ocurrido ese mismo año que ocasionó importantes daños en la ciudad: derrumbe de casas, edificios, conventos, hospitales y torres de las iglesias, desmoronamiento de balcones. Quedaron afuera de la muralla parte del Cercado de Indios (que quedó dividido), el barrio de San Lázaro, luego camino al Callao, Peralvillo, así como El Acho,



donde se confinaba a los esclavos negros recién llegados, antes de ser introducidos en la ciudad.

Imagen 36



Plano del contorno amurallado de Lima, ubicación aproximada de sus portadas y la reducción del Cercado (Sifuentes De La Cruz, 2001: 124)

Hacia el siglo XVII la ciudad comenzó a crecer hacia el interior del recinto amurallado. Ya las calles no seguían las líneas rectas trazadas inicialmente en el damero central sino que, por la cantidad de acequias que cruzaban la ciudad, las huertas, la extensión de los monasterios y conventos, tomaron formas irregulares y el crecimiento fue menos planificado.

En esta época, durante todo el proceso de urbanización temprana de la ciudad, más allá del confinamiento que significaban estos espacios cerrados como el arrabal de indios del Cercado y los diversos hospitales o la exclusión de parte de la población negra al otro lado del Rímac, convivían cercanos los diversos sectores sociales. Es decir, no existía una clara

diferenciación en la ocupación del espacio residencial entre la aristocracia y las capas medias y bajas limeñas. Podía encontrarse al lado de las mansiones y grandes casonas, varios callejones y al lado de éstos, talleres de artesanos o construcciones de propiedad de la iglesia. El centro de la ciudad funcionaba como espacio de encuentro, espacio de convergencia donde todos confluían (Arroyo, 1994).

Desde mediados del siglo XVIII se llevaron a cabo diversas reformas en la ciudad de Lima. Entre ellas, algunas buscaron acrecentar el control de la población y reprimieron diversos aspectos de la vida de los sectores populares que transcurría, en gran parte, en calles y plazas: se divide a la ciudad en cuarteles (divisiones administrativas y policiales), se organiza un servicio de policía (Cosamalón Aguilar, 1999: 65). Luego, hacia fines de siglo, se realizaron algunas obras públicas como la construcción del camino al Callao, la alameda de Acho, el cementerio. El área donde estuvo ubicado el Cercado fue perdiendo su carácter indígena. Según los datos de los libros de bautizo de la parroquia del Cercado, entre 1769 y 1793 hay cada vez mayor presencia de población blanca y mestiza (Panfichi, 1995: 30)

Este carácter heterogéneo y de convivencia en la ciudad se profundizará hacia mediados del siglo XVIII. Por un lado, el terremoto de 1746, uno de los peores en la historia, destruyó gran parte de la ciudad, produciendo el derrumbe de la mayor parte de las edificaciones así como desmoronamientos en grandes tramos de la muralla. De las tres mil casas que había dentro de la ciudad quedaron en pie unas veinticinco (Bromley y Barbagelata, 1945: 71). Por otro lado, a esta destrucción de la ciudad, cuyos edificios de mayor importancia pertenecían a la iglesia, hay que sumarle la crisis económica colonial iniciada en 1780, producto del debilitamiento político de Lima como centro político administrativo, lo cual dejó sin recursos económicos a las numerosas órdenes religiosas de la ciudad (Panfichi, 1995: 32). Éstas se vieron obligadas a lotizar y vender parte de sus propiedades urbanas y construir tiendas y callejones para vender u obtener de allí alguna renta. Con el agravamiento de la crisis económica y las luchas por la independencia, muchos encontraron en la venta de propiedades la única

opción para conseguir recursos. Algunas familias aprovecharon esta oportunidad para comprar inmuebles a bajo precio proliferando así casas solariegas con grandes patios interiores y zaguanes, sobre todo en la zona de los Barrios Altos. De esta manera se diversificó aun más la propiedad urbana, construyéndose las nuevas viviendas (casas con zaguanes, enormes patios), al lado de viviendas más pequeñas y sencillas. Esto posibilitó una mayor proximidad, al menos residencial, entre grupos social y étnicamente diferenciados (Panfichi, 1995: 32). Sin embargo, plantea Panfichi:

La proximidad residencial (...) no significó el abandono, por parte de los vecinos pudientes, de la idea colonial de vivir separados de las “castas inferiores”. Por el contrario, al no poder evitarlo, estas familias se recluyen en los espacios interiores de las grandes casonas que se caracterizaban por “las paredes exteriores altas, los balcones y las ventanas enrejadas (Panfichi, 1995: 33).

Constantemente se percibe esta tensión entre la voluntad de separación y convivencia de los distintos sectores de la realidad. Permanecen al margen de esta coexistencia residencial algunos sectores de los barrios Altos, ubicados en el límite noroeste de la ciudad, lugar de residencia de “locos y enfermos incurables” (reforzado esto luego del establecimiento del cementerio en 1806 y de la construcción del hospital para los enfermos de la fiebre amarilla y la peste bubónica) y los alrededores del Cercado, que nunca llegaron a ser un espacio de residencia de los sectores adinerados (Panfichi, 1995).

Desde la época de la colonia había una concepción de “vivir separados” (Flores Galindo, 1999). Esta fragmentación social, que se ve plasmada fuertemente en el espacio desde el nacimiento mismo de la Lima colonial, ha sido sostenida mediante todos los medios disponibles por las autoridades virreinales, primero y la aristocracia después, para mantener el *status quo*. Atemorizados ante la posibilidad de la unión de las clases sociales, fomentaron la división, creando entre ellos hostilidades profundas e intereses antagónicos (Sifuentes, 2004: 176). Así, por ejemplo, el Virrey Baltasar De la Cueva Enríquez prohibió la admisión de mestizos, zambos, mulatos y

cuarterones en la Universidad, incluso en 1768 el rey expidió una orden en la que ratificaba esta prohibición.

La aristocracia limeña, que ya venía golpeada por las reformas borbónicas y el crecimiento del rival Buenos Aires, afectada por la supresión de los repartos, terminó de derrumbarse con la independencia (Flores Galindo, 2005: 242). Sin embargo, lejos de terminar con la fragmentación social del mundo colonial, la independencia heredó los conflictos y las marginaciones sociales.

Hacia 1821 la economía colonial había dejado un espacio sumamente fragmentado, con circuitos comerciales funcionales a la metrópoli colonial. La mayor parte de la población vivía principalmente en el ámbito rural. El crecimiento poblacional de la ciudad fue lento durante todo el siglo XIX. Según el censo de 1812 Lima contaba con 63.315 habitantes y la Intendencia de Lima, la quinta más poblada del país<sup>21</sup>, contaba con 154.944 habitantes (10%) superada por Trujillo (18%), Cusco (15%), Tarma (14%) y Puno (12%) (Calderón, 2005: 55). Luego, hacia 1821 la población de Lima se había reducido a 37.000 habitantes (Rodríguez Cobos: 1983: 29).

A principios del siglo XIX comenzó la demolición de la muralla que rodeaba la ciudad. La primera demolición parcial (1808) se realizó con el propósito de acceder por medio de la portada de Maravillas al Panteón General, recientemente edificado, y la segunda, en el año 1868, con el fin de construir el parque de la Exposición (Luego, Parque de la Reserva) donde se situaría a su vez el Palacio de la Exposición (actual museo de Arte de Lima), ambos a cargo de Manuel Atanasio Fuentes y el arquitecto italiano Antonio Leonardi.

---

<sup>21</sup> Las cuatro intendencias que superaban a la de Lima en cantidad de población eran: Trujillo (18%), Cusco (15%), Tarma (14%) y Puno (12%) en Calderón (2005: 55): “La ciudad ilegal. Lima en el siglo XX” Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

Imagen 37

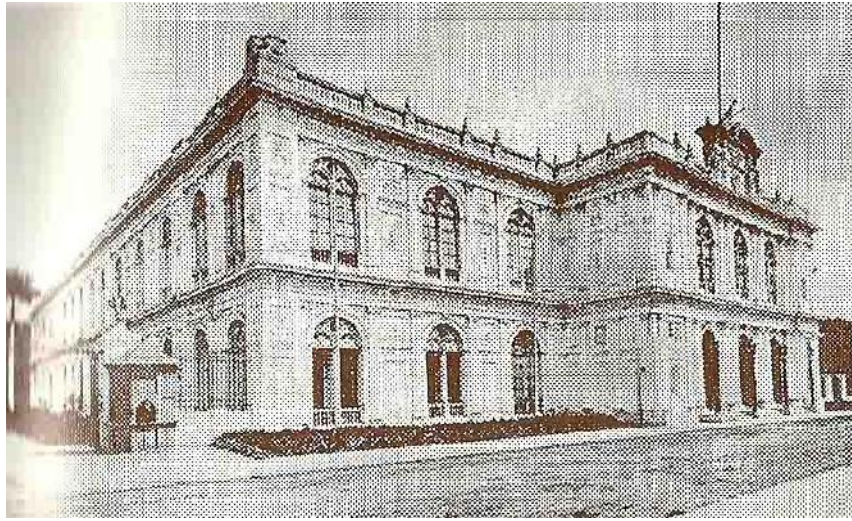


Foto de Eugenio Courret, 1900, del Palacio de la Exposición, hoy Museo de Arte en el Paseo Colón (Herrera Cornejo, 2001: 71)

La demolición final de la muralla (1870), a cargo del ingeniero Meiggs, se llevó a cabo bajo la presidencia de Balta. Para esa época la muralla constituía un impedimento para el crecimiento de la ciudad pero además existían otros motivos para su demolición, no menos importantes para la época: la decadencia y deterioro de la construcción; una epidemia de fiebre amarilla que se desató al interior del recinto amurallado ocasionando un gran número de muertes y, por último, las razones que supuestamente le habían dado origen, habían desaparecido. Nada justificaba ya la presencia de este muro.

## 2.4 Modernización e higienismo

Luego de la ocupación chilena (1879-1882) que hundió a Lima en una grave crisis, con Nicolás Piérola en la presidencia (1895-1899), resurgieron los proyectos de desarrollo urbano. Piérola, quien promulgó varias leyes que facilitaban la expansión urbana, como otros integrantes de su generación, ligaba arquitectura y cultura, renovación urbana y progreso nacional, afirmaba:

Nuestros edificios, como solidez, como higiene, y, por supuesto, en lo que mira a la comodidad y la belleza, son verdaderamente deplorables (...) Nadie, ni el rico mismo, se afana aquí por hacer sólido, sano y digno el techo bajo el cual han de morar (...) Tiene esto trascendencia grandísima en las costumbres, en el carácter nacional, en la vitalidad y fuerza del país...<sup>22</sup>

Para Piérola, la solución estaba en la demolición de las casas antiguas hechas de adobe y su reemplazo por modernos palacios de ladrillos y hormigón; la apertura de amplias avenidas y parques, adoquines, tranvías alumbrado eléctrico y nuevos desagües (Parker, 2002: 111). Como plantea Murillo:

El valor terapéutico atribuido en principio al espacio cerrado y el prestigio del médico allí actuante, se extenderán aunque con características diversas al espacio abierto. Como consecuencia de ello, el complemento médico del alienismo, fue el higienismo, quien planteó estrategias de control de los espacios abiertos, allí, donde desarrollaba su actividad la población normal y laboriosa (...) De ese modo el espacio abierto, será cuidadosamente gestionado, pues en él transcurre la vida de los sujetos que constituyen el entramado de lo social que debe ser constituido: calles, plazas, paseos... (Murillo, 2001: s/n)

De este modo, hacia fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX se inició la modernización de la ciudad en un contexto de crecimiento económico debido al auge guanero y luego al incremento de las exportaciones de caucho, azúcar, algodón y minerales. Se establecieron en

<sup>22</sup> Boletín de “La Colmena”, sociedad anónima de construcciones y ahorros, 1:1, 2-7-1900, p. 5, Archivo Nicolás de Piérola, Biblioteca Nacional, sala de investigaciones, Lima, en Parker, (2002: 111).

la ciudad las primeras industrias, algunas de ellas, propiedad de capitales extranjeros.

Fue cambiando la fisonomía de la ciudad y la vida cotidiana de la mano de las innovaciones técnicas como la energía eléctrica que, en 1902, reemplazó el alumbrado a gas y la inauguración, cinco años más tarde, del tranvía eléctrico. En 1899 circuló en la ciudad el primer automóvil a vapor; en 1903 lo hizo el automóvil a gas y en 1904, el automóvil a gasolina. La Plaza de armas dejó de ser un espacio de encuentro de la población y se convirtió en un espacio oficial donde se llevan a cabo las ceremonias del estado republicano (Del Águila, 1997). A fines del siglo XIX el tranvía urbano integró a Lima y el Callao y luego a Lima con Miraflores, Chorrillos y Magdalena Vieja.

Imagen 38

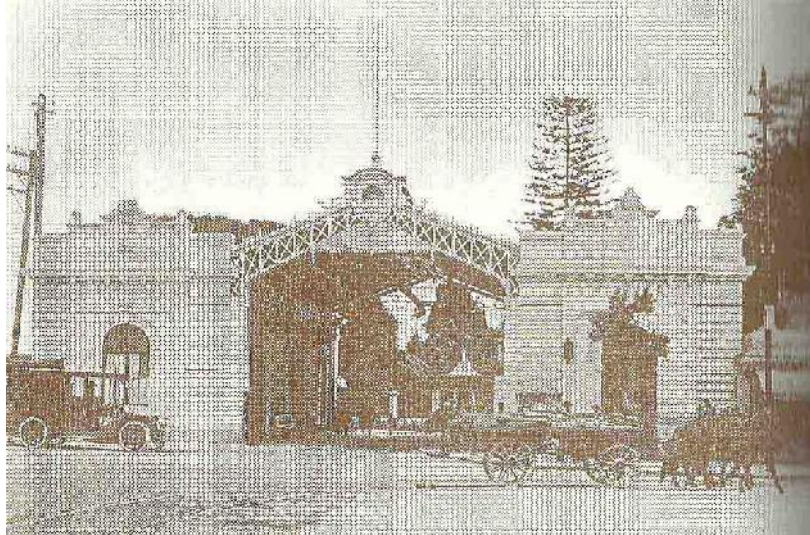


Foto de Drebeuil de la antigua estación de tranvías a Chorrillos, 1909 (Herrera Cornejo, 2001: 71)

Hasta principios de la década del XX la ciudad no estaba dividida en barrios exclusivamente ricos o pobres. Si bien la elite tenía su zona de preferencia



en el centro de la ciudad y las familias pobres vivían principalmente en los Barrios Altos, alrededor del Mercado central o en los distritos del Rímac y la Victoria, no había una gran segregación residencial. Ricos y pobres aun residían juntos, era posible encontrar una mansión al lado de un callejón, de modo que lo que marcaba el status no era tanto el tipo de barrio sino el tipo de vivienda en la que se habitaba. La vivienda indicaba la clase social a la cual la gente pertenecía, o intentaba pertenecer, indicaba el estilo de vida que se buscaba llevar.

“La elección de la vivienda era un grito de identidad, una manera de decir <así soy> y estos gritos contribuían significativamente a la forma histórica de las clases sociales” (Parker, 1995:164).

Sin embargo esto pronto cambiaría pues se van formando nuevos espacios de crecimiento hacia el sur y sudoeste de Lima, con las estaciones de ferrocarril de Magdalena, Miraflores, Barranco y Chorrillos, ligados a la ciudad antigua por dos vías férreas sobre las actuales avenidas Brasil y Vía Expresa (Paseo de la República), se desarrollan nuevos focos de crecimiento. De modo que los barrios del centro de Lima, que hasta ese momento habían tenido una composición bastante heterogénea, cambian entonces debido principalmente al traslado de los vecinos ricos hacia estas nuevas zonas.

Entre estas dos líneas férreas y hacia ambos lados de las avenidas Salaverry y Arequipa, grandes familias de la oligarquía, allegadas al poder, se lanzan en fructuosas operaciones inmobiliarias o lotizan sus haciendas en provecho de las clases altas que, presas de un verdadero tropismo marino, abandonan sus históricas casonas de la ciudad antigua por lujosas villas en los floridos y ventilados barrios de San Isidro y Miraflores (Deler, 1975: 44).

Estas transformaciones tuvieron un fuerte impacto en los barrios populares. La “modernización” se vio acompañada de un enorme crecimiento demográfico, con una importante migración de grupos medios de la costa y la sierra central.

Sin embargo, plantea Parker, en Lima los esfuerzos de “modernización” de la ciudad no fueron del todo exitosos por diversas razones entre las cuales se encuentra la falta de fondos así como las prácticas autoritarias con que



las autoridades de salud pública intentaban llevar adelante el proyecto. El autor, que trabaja el “proyecto civilizador” en la ciudad de Lima, sostiene que si bien los higienistas estaban preocupados por la salud de todos los peruanos tanto ricos como pobres, siguiendo las ortodoxias médicas de la época ligadas al darwinismo social, llevaron adelante políticas autoritarias y racistas.

En el marco de una sociedad disciplinaria (Foucault), se llevó a cabo este proceso en la Lima del siglo XIX, mediante técnicas y estrategias de disciplinamiento y constitución de los cuerpos, a través de un proceso de construcción de una protopolítica científica y la gestión de los espacios urbanos.

El proceso de medicalización a través del cual la ciencia colaboró para la solución de la distancia entre el ideal republicano y el vacío de lo social, se desarrolló a través de diversas estrategias, entre ellas las desarrolladas por el alienismo y el higienismo. Estas estrategias, de carácter médico-jurídico valorizaron al espacio como instrumento socializador y resocializador. Tanto el espacio abierto de los intercambios, como el espacio cerrado... (Murillo, 2001: s/n).

Siguiendo a Foucault, podemos analizar este cambio con el traspaso del llamado “modelo de la lepra” -desarrollado más arriba- al “modelo de la peste”, que es el modelo de individuación, del registro absoluto y control de cada uno de los individuos.

Creo que el modelo de exclusión de los leprosos, el modelo del individuo a quien se expulsa para purificar la comunidad, finalmente desapareció, en general (...) En su lugar (...) se reactivó una cosa distinta, otro modelo. Este es casi tan antiguo como el de exclusión de los leprosos es el modelo de la peste

(...) La ciudad en estado de peste se dividía en distritos, éstos en barrios, y luego en ellos se aislaban las calles. En cada calle había vigilantes; en cada barrio, inspectores; en cada distrito, responsables del distrito; y en la ciudad misma, o bien un gobernador nombrado a efecto o bien los regidores (...) Desde los centinelas que vigilaban ante las puertas de las casas, en los extremos de las calles, hasta los responsables de los barrios, responsables de los distritos, y responsables de la ciudad; tenemos ahí una especie de gran pirámide de poder en la que no debía producirse ninguna interrupción (...) Y todo lo que se observaba de este modo debía registrarse, de manera permanente, mediante una especie de examen visual e, igualmente, con la retranscripción de todas las informaciones en grandes registros... (Foucault: 2000, 51-53).

Ya no se trata, como explica Foucault, de apartar y excluir a aquellos contagiados, peligrosos, sino, de incluirlos y controlarlos individualmente.

...el leproso está prendido en una práctica de rechazo, del exilio-clausura; se le deja perderse allí como en una masa que poco importa diferenciar; los apestados están prendidos en un reticulado táctico meticuloso en el que las diferenciaciones individuales son los efectos coactivos, de un poder que se multiplica, se articula y se subdivide. El gran encierro de una parte; el buen encauzamiento de la conducta de otra (...) dos maneras de ejercer el poder sobre los hombres, de controlar sus relaciones, de desenlazar sus peligros contubernios (Foucault, 2002.b: 202).

En Lima el cambio en la episteme<sup>23</sup> se hace evidente cuando se desata la peste bubónica (1903), que despertó un gran pánico en la población. Durante este período la llamada policía sanitaria iba de puerta en puerta inspeccionando las condiciones sanitarias de cada casa y elaborando estadísticas sobre la ubicación de los enfermos, listas que luego eran publicadas en los diarios. Incluso se exigió que médicos y familiares denunciaran ante las autoridades los posibles casos de infección y que los enfermos fueran trasladados a los lazaretos que se encontraban fuera de la ciudad (Parker, 2002: 119). Ante el temor, una vez más se evidencia el deseo de segregación:

Los temores al contagio entre las clases media y alta alimentaron un deseo de segregar a los pobres, así los diarios de la poca analizaban la posibilidad del traslado forzado del barrio chino a una zona al otro lado del río Rímac, y algunos funcionarios parecían preocuparse por la erradicación de los tugurios sólo cuando estaban incómodamente cerca de las casas de la “gente respetable” (Parker, 2002: 121).

Se trata de un proceso de “... *Individuación, por consiguiente, división y subdivisión de los poderes, que llega hasta coincidir con el grano fino de la individualidad...*” (Foucault, 2000: 53). Este proceso se caracteriza por la mutación en el ejercicio del poder, por la transformación en las tecnologías de disciplinamiento, que van desde la prohibición y represión, o sea desde la *expulsión* (propia del modelo de la lepra) a la construcción positiva de los sujetos, en tanto los *incluye*, a través de la idea de nación, civilización, la apelación a la moral; para luego *observarlos* y así poder multiplicar los efectos de ese poder.

---

23 Foucault denomina “episteme” a las reglas de formación discursiva que operan en un tiempo histórico determinado (Murillo, 1996: 35).

Como iremos viendo, para muchos pensadores influyentes de la época, así como para los higienistas, la reforma urbana no sólo debía consistir en pavimentar calles o instalar desagües sino fundamentalmente en “mejorar la raza” y cambiar el comportamiento del pueblo. Éstos atribuían generalmente a las “características raciales” diversas enfermedades que estaban en realidad ligadas a la pobreza y las malas condiciones de vida de los sectores populares (Parker, 2002).

En los últimos años del siglo XIX y las dos primeras décadas del XX, Lima creció tratando de seguir el modelo haussmaniano<sup>24</sup>. En este período, se amplió el centro de la ciudad mediante la apertura de grandes avenidas, las cuales desplazaron la ribera sur del Rímac como el territorio del prestigio y el asiento social de las élites locales.

Por otro lado, expandiéndose hacia el suroeste de la antigua Plaza de Armas, donde su ubican aún hoy la Casa de Gobierno Nacional, la Alcaldía Metropolitana y la Iglesia Mayor de la ciudad, Lima vio surgir como una alternativa a su viejo centro simbólico tanto el Jirón de la Unión (que une la Plaza de Armas con la Plaza San Martín) como las algo más alejadas áreas del Paseo Colón, abierto en 1898, y la Plaza Bolognesi, nombrada en memoria de uno de los héroes de la Guerra con Chile. Ambos espacios se convirtieron en signos de “lujo y modernidad” para la élite, y el Jirón de la Unión suplantó prácticamente por completo a los tradicionales espacios de la aristocracia limeña, como el Paseo de Aguas y la Alameda de los Descalzos, situados del otro lado del Rímac. Comentaban dos entrevistas:

...en el centro de Lima había el jirón de la Unión. Para ir al jirón de la Unión tenías que vestirme (...). Me acuerdo que tenías que estar bien vestida. Era un paseo, tiendas elegantes (...) reunía a la sociedad.... (Nucha, Chacarilla).

Hasta el año 60, uno paseaba por el Jirón de la Unión, que era lo más lindo que había, con tiendas. Los días viernes, generalmente cuando

---

<sup>24</sup> La tarea de Haussmann consistió en crear grandes boulevares y parques, abrir y extender amplias arterias, iluminadas y plantadas, por medio de demoliciones en gran escala, llegando incluso a arrasar con aquellos antiguos barrios de sinuosas callejuelas.

salíamos de trabajar, íbamos a tomar el lonche, a ver una tela, a ver lo que estaba de moda, qué se usaba, las zapaterías modernas (Teresa, Chacarilla).

La apertura de estos y otros espacios en lo que habían sido los márgenes de la ciudad, transformó de manera profunda el paisaje urbano y promovió el desarrollo de nuevos usos y prácticas.

Entre 1915 y 1919 hubo una notoria modificación del espacio urbano limeño. Se diseñaron y construyeron importantes avenidas: Prado, Miramar, Bellavista, Santa Beatriz, del Ejército. Los malecones de la Reserva, de Magdalena y La Punta fueron constituyéndose como nuevos espacios urbanos.

Sin embargo, mientras la población de la ciudad aumentaba geométricamente, junto a los nuevos bulevares, jirones y plazas, crecían también los callejones y tugurios que la han caracterizado durante el último siglo. La apertura de nuevos espacios para la aristocracia y la burguesía significó el hacinamiento del resto de la población (Elmore, 1993: 16).<sup>25</sup>

Al proceso de modernización que comenzó de manera incipiente en la segunda mitad del siglo XIX con el auge guanero, que propició una época de bonanza económica en la ciudad, hay que sumarle ya hacia el siglo XX el promovido por Leguía. Como vemos las primeras décadas del S.XX trajeron consigo grandes cambios.

Durante el gobierno de Leguía (1919-1930), en conmemoración del primer centenario de Lima (1821-1921), se realizaron importantes obras en la ciudad con aporte, sobre todo, de inversiones extranjeras: se cambió el pavimento de las calles por calzadas de concreto y asfalto, se modificó la instalación eléctrica estableciéndose cables subterráneos, se abrieron importantes avenidas, entre ellas, la Av. Arequipa (antes denominada Av. Leguía) que facilitó el acceso desde el centro hacia el sur, nuevo lugar de

---

<sup>25</sup> La descripción es de Basadre y aparece en su Historia General del Perú, citado por Elmore (1993: 16).

preferencia residencial de las familias adineradas (Bromley y Barbagelata, 1945: 104). Con la mudanza de las familias acomodadas a los barrios del sur (Miraflores, Magdalena y San Isidro), se actualiza una vez más esta antigua concepción colonial de “vivir separados”. Por otro lado se inauguran el Parque de la Reserva, el Hotel Bolívar; en 1928, la Av. Alfonso Ugarte y un año después la Av. Pershing, Brasil y Francisco Pizarro. También se inauguraron nuevas plazas: San Martín, Washington, Sucre, Parque Universitario y el Country Club en San Isidro, enclave de la aristocracia limeña (Mannarelli, 1999: 40).

Oligarquía, racismo y aristocracia estuvieron estrechamente relacionados y todos ellos apuntan a la exclusión de las grandes mayorías de la población (Portocarrero, 1995: 219). El “racismo científico” (1850-1950), ideología implícita y también la base de legitimación del Estado oligárquico (1895-1968), funcionó como un elemento fundamental en la consolidación de los sentimientos de superioridad de la elite, amenazada por las ideas liberales y democráticas, justificando de este modo la exclusión de las mayorías del manejo de lo público.

## **2.5 El cuento de las razas superiores e inferiores**

El virreinato nos ha ubicado en una situación colonial consiguiendo definir una estructura social y política que sometió al mundo conquistado, subordinando la cultura indígena y andina, adquiriendo lo hispano y lo europeo un carácter dominante

Desde entonces la oposición entre lo indígena y lo extranjero, entre lo andino y lo hispano, entre lo nativo y lo europeo, abrieron una grieta en la conciencia nacional. Se gestó, así, una persistente discriminación entre lo serrano y lo costeño, indio y criollo, entre lo rural y lo urbano. Oposición y contraste a toda escala que dio lugar a una red arborescente de dominación interna... (Matos Mar, 2004: 24)

Luego, la lucha por la independencia republicana, conducida por criollos, asumió el sistema de subordinación de lo indígena en su propio beneficio. De manera que no se buscó construir una República sobre la base de la integración complementaria entre dos pueblos, sino que, por el contrario, se otorgó a los criollos en nuevo monopolio del dominio, en el contexto de la dependencia ideológica, política y económica frente al mundo europeo (Matos Mar, 2004: 25)

Como plantea Manrique, la discriminación étnica y racial han estado profundamente relacionadas desde la colonia y tienden con frecuencia a confundirse o utilizarse como sinónimo. Siguiendo a este autor, definiremos como discriminación étnica a la desvalorización de los productos creados por el grupo social al cual se discrimina: hábitos, costumbres, cultura, idioma, condición socioeconómica, creencias, etc. Se trata de productos sociales, por lo tanto, transformables por el grupo social que los crea. Por su parte, el racismo discrimina atribuyendo una inferioridad basada en la propia naturaleza biológica, no ya en los productos sociales. De esta manera las jerarquías sociales tendrían una base biológica, siendo entonces naturales e insuperables, por lo tanto, sin posibilidades de cambio excepto mediante el “mejoramiento de las razas” o bien el exterminio (Manrique, 1996: 92).

Así, la discriminación racial ha sido un recurso utilizado desde el poder y ha logrado un resultado óptimo: discriminar para separar (modelo de la lepra) y confinar (modelo de la peste) para mantener y perpetuar las distancias sociales y el *status quo*.

La violencia no sólo rige las relaciones entre la aristocracia y plebe, sino que contamina al conjunto de la sociedad, se introduce y propaga en la vida cotidiana y agudiza las tensiones entre los grupos y sectores populares: escinde y fragmenta. Aquí radica precisamente su efectividad (Flores Galindo, 1991: 133). En este sentido, coincido con Manrique en entender al racismo como ideología, pues ha servido para consagrar los privilegios de unos y la marginación y la segregación de otros (Manrique, 1996: 94).

Por su parte, la élite modernizante, empeñada en imitar a los países europeos, desde su perspectiva, “cultos”, impulsó políticas destinadas a “civilizar” al pueblo. Incluso muchos trabajos urbanísticos fueron justificados en nombre de la lucha contra enfermedades como la fiebre amarilla, el tifus y otras. Entre estos trabajos se encuentra la demolición final de las murallas, realizada durante la presidencia de Balta, tras la peste de fiebre amarilla.

En un párrafo marcadamente racista el semanario “Germinal” de 1899 es posible observar la relación que muchos pensadores establecían entre raza, salud y progreso.

Debido a nuestra falta de higiene, ¿no estamos acaso palpando nuestra decadencia física?... En nuestro desarrollo orgánico hay tal perversión, que ya nos parece una novedad encontrar una mujer esbelta, un hombre de estatura regular y bien formado (...) Las conquistas de la civilización no fueron nunca producto de organismos nutridos por sangre impura y miserable. Nuestra enfermiza debilidad (...) trae consigo la falta de carácter, la mediocridad de las inteligencias, las cobardes transacciones con la maldad, la inconsistencia en nuestros amores y en nuestros odios, la pereza incurable, que nos ha hecho derrotar en todas las luchas por la vida.<sup>26</sup>

Las ideas de colonización, dominación y sometimiento han sido justificadas y encubiertas por la idea de la existencia de un orden natural, necesarias para el establecimiento de un orden en el que hay que incluir a los “bárbaros”, a quienes es necesario “civilizar”.

Con un discurso abiertamente racista Clemente Palma en su tesis de bachiller “El porvenir de las razas en el Perú” (1897), realizaba una clasificación y descripción de indígenas, españoles, negros y mestizos:

...la raza india, raza inferior (...) raza representaba probablemente la ancianidad de las razas orientales que era, por decirlo así, el deshecho de civilizaciones antiquísimas (...) lento y sin energía, propio de una decrepitud conducida inconscientemente por las venas; la raza española, raza nerviosa que vino precisamente en una época de crisis, de sobreexcitación de su sangre (...) raza superior relativamente a la raza indígena (...); 3. la raza negra, raza inferior (...) incapaz de asimilarse a la

<sup>26</sup> “Regeneración por la higiene”, Germinal, 1:1, 1-1-1899, p. 2 citado por Parker, David: “Civilizando la Ciudad de los Reyes: Higiene y vivienda en Lima, 1890-1920” en Armus, Diego (Comp.): *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en América Latina moderna*. Ed. Norma. Buenos Aires (2002: 117).

vida civilizada trayendo tan cercanos los atisbos de lo tribu y de la vida salvaje; 4. la raza china, raza inferior y gastadísima (...) raza viciosa en su vida mental (...) raza sin juventud, sin entusiasmos, de un intelectualismo pueril a causa de su misma decrepitud (...) servil y cobarde y 5. las razas mestizas (...) que si bien representan desde el punto de vista intelectual sobre el indio y el negro, son insuficientemente dotadas de carácter y espíritu homogéneo (...) para formar una civilización progresiva; les falta el alma de una nacionalidad.<sup>27</sup>

Por su parte, Castilla<sup>28</sup> proponía una solución biologista, fomentar la inmigración de “hombres robustos, laboriosos, morales y cuya noble raza, cruzándose con la nuestra la mejore” (Flores Galindo, 2005: 250), ideas de mestizaje, sumamente difundidas en la época.

Por esos años Domingo Faustino Sarmiento en “Facundo” (1845) proponía la dicotomía “civilización/barbarie” para exponer sus ideas políticas. Allí desarrolla esta idea del “problema de la raza” muy claramente:

El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas que mezclándose forman medios tintes imperceptibles (...) De la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial (...) Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces (...) para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido (Sarmiento, 1999: 65)

Luego, la derrota peruana en la guerra con Chile (1879-1883) dejó un país desolado y una ciudad saqueada y destruida pero además evidenció una serie de conflictos sociales, como el racismo. Así, varios escritores de la época como Javier Prado y Ugarteche y García Calderón atribuyeron el fracaso peruano en el conflicto con Chile a la mayoría indígena del país. Según estos escritores, Chile se encontraba en una situación ventajosa ya que contaba con más europeos y menos indígenas que el Perú, donde el mestizaje no había sido tan importante.

<sup>27</sup> Citado en Portocarrero, Gonzalo: “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la república Aristocrática” en Panfichi, Aldo y Portocarrero, Felipe (Comp.): *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Ed. Universidad del Pacífico, Lima (1995: 226).

<sup>28</sup> Presidente de la Nación entre los años 1845-1851 y 1855-1862



Otro ejemplo de esta concepción racista que se evidencia luego de la guerra, se encuentra en la hostilidad que sufrió a la población china -que había arribado al país en forma masiva durante los gobiernos de Castilla-. Si bien es cierto que muchos pobladores chinos se incorporaron al ejército invasor para aprovechar esta ocasión y saquear haciendas; en Lima, por ejemplo, sin tener demasiadas evidencias, se los señaló como los culpables del incendio de Chorrillos cuando se encontraba bajo la ocupación chilena y, como represalia, muchos pobladores chinos sufrieron saqueos en sus tiendas e, incluso, algunos fueron asesinados (Flores Galindo, 2005: 252). Así es posible ver cómo este conflicto propició reacciones violentas y estimuló el racismo.

Por otro lado, algunos autores, a partir de la derrota peruana en la guerra con Chile, comenzaron a cuestionar esta concepción de la república establecida a costa de la población indígena (Flores Galindo 2005: 252). González Prada explicaba la derrota por la situación servil que vivía el indígena, la fragmentación y oposición de las dos partes que componían el país: indígenas–dominados- y blancos-dominantes. El dualismo se consolidó como el punto de partida para definir al Perú y sus problemas (Montoya Uriarte, 2002: 22).

Sin embargo González Prada no logró deshacerse por completo de la concepción racista pues, aunque con una mirada nacionalista y positiva sobre las poblaciones peruanas, continúa relacionando los comportamientos con ciertos rasgos físicos:

Somos una paleta donde se mezclan todos los colores (...) de esa mezcolanza o fusión, donde tal vez predominen las buenas cualidades y se anulen las malas, puede surgir una síntesis humana, algo muy superior a lo antiguo y a lo moderno.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> “Nuestros Indios” (1904) citado por Portocarrero, Gonzalo: “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la república Aristocrática” en Panfichi, Aldo y Portocarrero, Felipe (Comp.): *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Ed. Universidad del Pacífico, Lima (1995: 250).

Evidentemente González Prada no logra imaginar una real integración donde las diferencias en los rasgos no impliquen más que eso.

La denominada Generación del 900, compuesta principalmente por jóvenes miembros de la oligarquía, entre los que se encuentran Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaúnde, José de la Riva Agüero, proponía, para formar un país moderno, la “integración” del indígena a la vida nacional. De modo que la “asimilación” era un elemento fundamental y para ello consideraban el mestizaje como la manera mediadora, reformista y menos conflictiva de solucionar el “problema indígena”. Consideraban la unificación de las razas como premisa para alcanzar el desarrollo. Despreciaban y desconocían cualquier otra historia que no fuera la española. Escribía Riva-Agüero: “Nos enorgullecemos de nuestro perdurable españolismo (...) tal ha sido y es nuestra fisonomía, nuestro evidente destino, al cual no podemos ni debemos renunciar”<sup>30</sup>. Vemos aquí la negación de lo indígena. Continúa el autor: “El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma (...) en la sierra hay algo diabólico y hechizado”

Hacia 1903, luego la peste bubónica, la población fue instada por las autoridades para que denunciara, entre sus conocidos, a aquellos que estuvieran enfermos para que fueran trasladados a los hospitales en las afueras de la ciudad. Ese mismo año el diario El Comercio en un párrafo se refería así a la peste bubónica:

De los países de raza amarilla, adonde la civilización no ha llegado a penetrar, sale para esparcirse por el mundo <la peste> (...) traen para el resto del mundo, con el inconveniente cruzamiento con las razas degeneradas que la emigración supone, la amenaza constante del esparcimiento de la peste por todas partes.<sup>31</sup>

Continúa presente la tensión entre la idea de separación y segregación racial y la convivencia existente. Los temores al contagio entre las clases media y alta alimentaron la voluntad de segregación de los pobres, la intención de

<sup>30</sup> Citado por Motoya Uriarte, Urpi: *Entre fronteras. Convivencia multicultural, lima siglo XX*, Lima, Edit. Sur (2003: 25).

<sup>31</sup> “La peste bubónica”, el Comercio, Lima, 10-5-1903, p. 3 en Parker (2002: 123).

separación y de establecer distancias. Los diarios de la poca analizaban la posibilidad del traslado forzado del barrio chino a una zona al otro lado del río Rímac y algunos funcionarios parecían preocuparse por la erradicación de los tugurios sólo cuando éstos se encontraban cerca de las casas de las familias adineradas (Parker, 2002: 121).

De esta manera se observa el tema de la sangre, el racismo como factor constitutivo de la legitimidad política de la colonización española, primero, del pensamiento eurocéntrico, y, luego, en la conformación del orden oligárquico en Latinoamérica. Hacia el siglo XX el racismo ya no se profesa de manera abierta sino que tiende a quedar proscrito del dominio público y la doctrina oficial es de “igualdad de razas”. De esta manera se reprime y queda confinado a la esfera privada. El discurso oficial es el de la defensa la democracia en un país “pluricultural y multiétnico”. Sin embargo, como veremos más adelante, creemos que, lejos de desaparecer, el racismo queda oculto, velado e incluso negado.

Si bien la elite costeña, a diferencia del gamonalismo serrano, estuvo más abierta a la extensión de la educación, de la ciudadanía y la participación política, cuando los sectores populares comenzaron a cobrar autonomía, las elites se cerraron a los cambios mostrando un comportamiento autoritario, a veces violento y reaccionario (dictaduras, clausura del espacio democrático).

Así el etnocentrismo oficial se articuló con el racismo extremo para justificar un régimen político excluyente, que supone la vigencia de la dominación étnica (Portocarrero, 1995: 256).

En Perú se dio una combinación de un régimen político basado en la restricción legal y la exclusión de facto; esto es, basado por un lado en la exclusión mediante la corrupción del sistema electoral (que imposibilitaba la competencia partidaria y una verdadera libre elección) y, por otro lado, en la ciudadanía restringida. Recordemos que recién en 1979 se permite el voto analfabeto<sup>32</sup>, reconociendo de este modo, a medias, la condición de

---

<sup>32</sup> Considerando analfabeta a toda persona que no sabe leer ni escribir el castellano, es decir, a gran parte de la población quechua-hablante.

ciudadanía a la enorme población analfabeta, que a partir de entonces puede elegir pero no ser electa.

Una de las grandes tragedias de la conquista española es haber convertido el saber leer y escribir en un instrumento de dominación, el haber impedido que la gente aprendiera a leer y escribir, el haber guardado ese saber como un privilegio de casta, de clase y de un régimen colonial (Montoya Rojas, 1991a :159).

De modo que si bien el saber leer y escribir ha sido un requisito para la obtención de la ciudadanía plena, sin embargo, no existieron políticas nacionales de extensión de la alfabetización. Con respecto a la población de habla quechua esto resulta aún más perverso puesto que en las escuelas se enseña el español como si fuera la lengua materna lo que, como afirma Montoya Rojas, en términos lingüísticos significa un crimen pedagógico que no tiene ninguna justificación (Montoya Rojas, 1991a: 160). Una vez más, la violencia y la imposición.

En el tema de la exclusión, la concepción de la ciudadanía resulta fundamental pues, lo popular andino nunca formó parte de lo nacional o lo tradicional -ni para la oligarquía ni para los gobiernos militares-. Del mismo modo, en las “Tradiciones Peruanas” de Ricardo Palma, “la plebe” urbana no incluía al indígena y esto no es raro si tenemos en cuenta que la ciudad misma lo excluía, lo segregaba y confinaba en un espacio cerrado como lo fue el pueblo del Cercado.<sup>33</sup>

Como sostiene Elmore:

...el cercado resume bien el status de los indios costeños en la Lima colonial: forasteros crónicos, se les convirtió en pobladores sin voz ni presencia reconocidas. La Lima republicana, lejos de integrarlos en su imagen colectiva, perpetuó esa marginación (Elmore, 1993: 33).

Esta exclusión se ve claramente en la población que efectivamente tenía acceso al voto. En este sentido los datos son elocuentes. En 1895 sólo

<sup>33</sup> No se han encontrado referencias acerca de hasta qué año el Pueblo de Indios de Santiago del Cercado estuvo cerrado por las altas paredes que lo rodearon desde su construcción en el año 1571. En 1684 con la construcción de la muralla de Lima, esta “reducción” se ve fracturada, dado que la muralla pasó por medio de la misma, sin embargo no se ha encontrado información específicamente sobre qué pasó con sus muros ni hasta cuándo éstos permanecieron en pie.

votaba el 1% de la población del país puesto que sólo los varones mayores de 21 años, contribuyentes y alfabetos tenían derecho al voto (Del Águila, 1997: 17). Por su parte, en la ciudad de Lima, en el año 1908 de un total de 154.617 habitantes sólo 8.731 estaban habilitados para participar de las elecciones, es decir el 12.3%. En el año 1920, la situación mejoró levemente: de los 203.381 habitantes de Lima, se estima que sólo 36.519 podían votar, es decir, menos del 18% de la población de la ciudad.<sup>34</sup>

## 2.6 El crecimiento de la Ciudad

Hacia mediados del siglo XX la ciudad fundamentalmente se desarrollaba hacia el interior de la zona conformada entre Lima-Chorrillos-La Punta (Deler, 1975: 44). Luego, con el creciente flujo migratorio, la urbanización excedió los límites de este triángulo comenzando a extenderse con mayor fuerza hacia el norte, el este y el sudeste.

La segunda mitad del siglo XX se caracterizará por el gran crecimiento urbano. Existen diversas propuestas de periodización de la evolución de la ciudad de Lima.<sup>35</sup> Comparto con Deler (1975) y Rodríguez Cobos (1983) la idea de que en las primeras décadas del 1900 es tal el cambio que se ha dado en la ciudad, que resulta indispensable señalar allí un corte fundamental. Estos autores dividen la evolución urbana de Lima en dos grandes períodos: el primero, que abarca desde 1535 hasta 1930, caracterizado por un crecimiento moderado de la población; el segundo, iniciado en 1930, en cambio, se caracteriza por un acelerado crecimiento de

<sup>34</sup> Los datos sobre la cantidad de habitantes de Lima no son del todo precisos y, aunque no significativamente, varían según los autores. En 1908 este número fluctúa entre 140.800 habitantes (Deler, 1975: 17), 140.884 (Elmore, 1993: 13; Del Águila, 1997: 17), 154.617 (Panfichi, 1995: 36) y en 1920 según los autores la población rondaría en los 200.000 (Elmore, 1993: 13), 173.007 (Águila, 1997: 17); 223.807 (Mannarelli, 199: 329) y 203.381 (Panfichi, 1995: 36).

<sup>35</sup> En el trabajo de Ludeña (1997) pueden encontrarse algunas de ellas.

la población urbana. El siguiente cuadro grafica claramente este abrupto cambio a partir de 1930.

*Cuadro N° 1*

**Población de la ciudad de Lima 1600-2007**

Año	Cantidad de habitantes en Lima (aprox.)
1600	14.000
1821	37.000
1876	100.000
1908	140.000
1930	300.000
1975	4.000.000
1993	5.706.127
2007	7.605.742

Fuente. Rodríguez Cobos (1983: 89) e INEI (censos 1993 y 2007)

Hacia 1930 se produjo un cambio en el perfil del crecimiento de Lima, como vemos, al crecimiento lento que prevaleció hasta 1930, le siguió una etapa de acelerado incremento poblacional, explicado principalmente por el desplazamiento de la población rural hacia las ciudades, siendo Lima la ciudad que presenta el mayor crecimiento urbano, acompañando el proceso de predominio económico y demográfico de Lima.

Por otro lado, este proceso se vio acompañado por un cambio en la distribución de la población. Entre los censos de 1940 y 1961, mientras que la población total se incrementa en un 63%, la población rural lo hace en un 35% y la urbana en un 120%. La preponderancia (demográfica, económica, política) de Lima, que ya era notoria en 1940, se ve así reforzada.

Este crecimiento demográfico en el área urbana es explicado principalmente por dos fenómenos: la persistencia de altas tasas de natalidad en las ciudades y de una intensa corriente migratoria interna, de las cuales Lima es la ciudad que recibe la mayor cantidad de gente. Si bien hay variaciones en los números exactos, se estima que los habitantes de Lima pasan de 142.997 habitantes en 1908, a cerca de 173.007 en 1920 y a 332.118 en 1931 (Bromley y Barbagelata, 1945: 108). Este aumento proviene sobre todo de la población migrante de los andes del país y de los espacios periféricos costeros (Mannarelli, 1999: 32) pues, según los datos del censo de 1931, entre los peruanos que habitaban en Lima, el 39.5% eran nacidos en provincias (Bromley y Barbagelata, 1945: 108), por lo cual la población aumenta de manera diferenciada por grupos sociales. Los sectores populares, básicamente la población artesana y obrera, se incrementó en un 200 por ciento (Tejada, 1995).

Este enorme crecimiento de Lima respondió, en parte, a la crisis de la sociedad agraria peruana desde los años 1940-1945 (Deler, 1975: 22) que afectó a la costa debido a la poca seguridad en la venta del algodón y azúcar por la variación de precios en el mercado internacional. Esto condujo al despido de gran cantidad de peones que trabajaban en las grandes explotaciones agro-industriales. En la sierra el afán modernizador que se impuso en las haciendas con el objetivo de competir con la agricultura de la costa llevó a la eliminación de empleos. La migración así se dio principalmente por motivos económicos (Matos Mar, 1968; Deler, 1975)

La población peruana pasó de básicamente rural a predominantemente urbana en el período intercensal 1961-1972 cuando el porcentaje de población que residía en ciudades y conglomerados urbanos pasó de 47.4% a 59.4%, respectivamente. A partir de entonces el proceso de urbanización ha seguido su crecimiento, aunque en forma más moderada.

Salazar Bondy describe así la Lima de fines de los '60:

Se ha vuelto una urbe donde dos millones de personas se dan de manotazos, en medio de bocinas, radios salvajes, congestiones humanas y otras demencias contemporáneas, para pervivir (...) Dos millones de seres que se desplazan abriéndose paso (...) en un ideal: el país entero anhela deslumbrado arrojarle en él (...). El embotellamiento de los vehículos en el centro y las avenidas, la ruda competencia de buhoneros y mendigos, las fatigadas colas ante los incapaces medios de transporte, la crisis del alojamiento, los aniegos debido a las tuberías que estallan, el imperfecto tejido telefónico que ejerce la neurosis, todo es obra de la improvisación y la malicia (Salazar Bondy, 1968: 19).

El siguiente cuadro muestra el crecimiento poblacional de la ciudad de Lima<sup>36</sup>

*Cuadro N° 2*

**Población nacional y población de Lima metropolitana (aprox.)  
1940-2007**

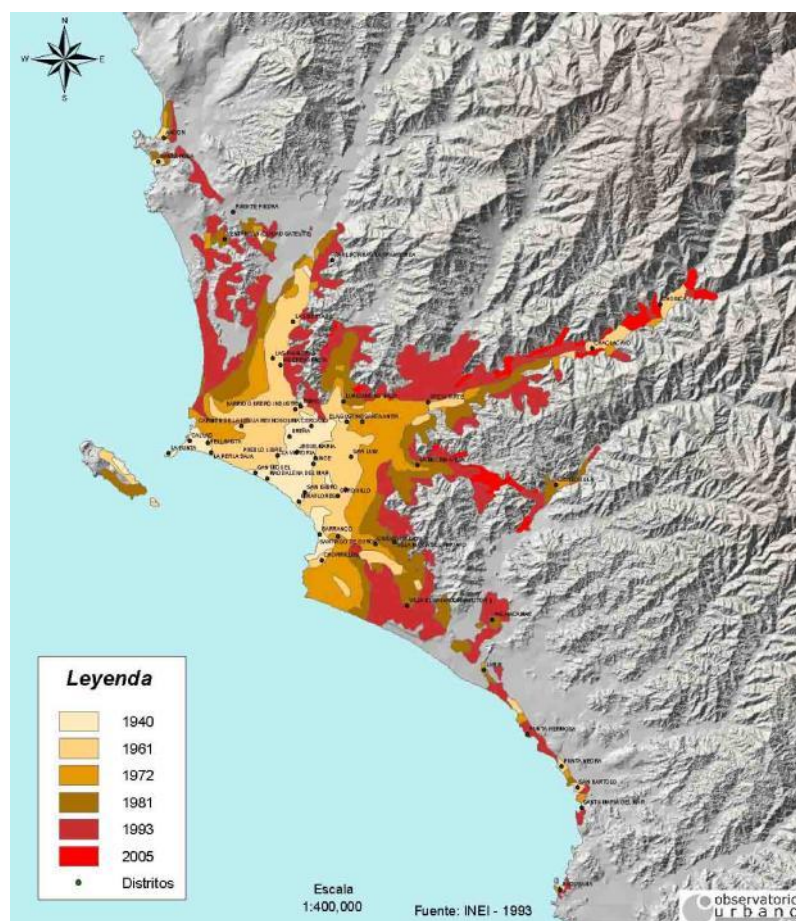
Año	Población Nacional Censada (aprox.)	Población Lima Metropolitana (aprox.)	Población Lima Metropolitana (%)
1940	6.208.000	645.000	10.4
1961	9.907.000	1.846.000	18.6
1972	13.538.000	3.302.000	24.4
1981	17.005.000	4.608.000	27.1
1993	22.048.356	6.434.323	28.4
2007	27.219.234	7.605.742	27.9

Fuente. Arroyo (1994) - INEI

<sup>36</sup> Fuente: Arroyo, Eduardo: El centro de Lima. Uso social del espacio. Lima. Fundación Friederich Ebert (1994). Los datos correspondientes al año 2007, fueron obtenidos del INEI.



Imagen 39



Plano de Lima. Expansión poblacional y crecimiento de la ciudad (1940-2006)

Fuente: <http://www.urbano.org.pe/observatorio/>

Si comparamos la distribución de la población urbana y rural en el país vemos que en 1940 la población urbana representaba el 35.4%; en tanto que en 1961 ésta asciende al 47.4% y en 1972 ya superaba el 50% de la población total del país (59.5%). Esta tendencia continuó creciendo: en 1981 la población urbana representa el aproximadamente el 65% de la población total y se estima que en el 2005 este número asciende a más del 72%<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Fuente: INEI, censos de población- estimaciones de población 1950-2050.

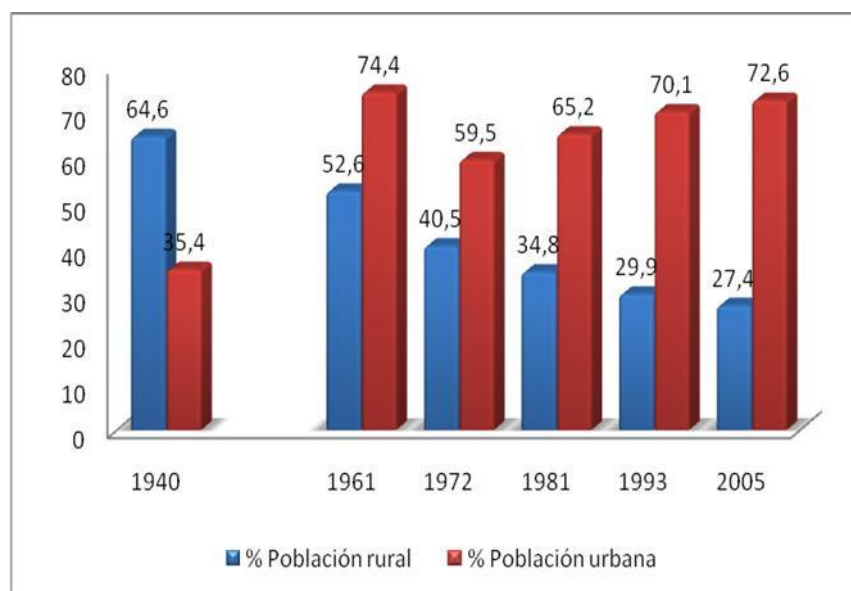
Cuadro N° 3

**Composición de la población censada rural-urbana nacional 1940-2007**

Año	% Población rural	% Población urbana
1940	64.6	35.4
1961	52.6	47.4
1972	40.5	59.5
1981	34.8	65.2
1993	29.9	70.1
2005	27.4	72.6

Fuente. INEI

Gráfico N° 1



Elaboración propia en base a los datos del cuadro N° 3

Este *desborde* espacial y demográfico (Matos Mar, 1988) produjo importantes cambios en el espacio urbano: crecimiento de las

urbanizaciones populares y desplazamiento de las clases medias y altas hacia nuevos barrios.

Como vimos, hasta principios de siglo no se encontraban diferenciados los barrios ricos de los barrios habitados por los sectores populares. Al lado de las grandes casonas coloniales coexistían tanto viviendas de sectores medios como antiguas mansiones subdivididas, callejones y solares habitados por familias de artesanos y obreros. Sin embargo, la aristocracia y la naciente burguesía tomaron la decisión de abandonar el centro histórico en un inicio de huida hacia sectores exclusivos de la ciudad (Miraflores, San Isidro, Barranco, Chorrillos).

Al respecto comentaba una de las entrevistadas:

Cuando comenzó todo este cambio (...) la gente deja de ir al centro, va a Miraflores. En esa época, en el año 60 abrieron Saga, con otro nombre. Todo el mundo se encontraba allí. Era una tienda muy linda, muy completa. Traía los últimos perfumes, esas cosas. (Teresa, Chacarilla).

De modo que progresivamente el centro fue quedando en manos de las clases populares (Calderón, 2005: 61) que habitaban en duras condiciones, con problemas de salubridad, dificultades de acceso al agua, en antiguas casonas subdivididas.

La ciudad fue creciendo principalmente en dos direcciones: la zona del distrito de San Miguel y la zona comprendida entre la Avenida Panamá y los cerros de la Molina, uno de los lugares de residencia preferidos por sectores de altos ingresos que se instalan allí en busca de un clima menos húmedo y más soleado. “Al fenómenos del tropismo marino ha sucedido el del tropismo solar” (Deler, 1975: 47).

De modo que hacia los años ´60, una vez más, las clases altas continúan su huida y se trasladan de los distritos de San Isidro y Miraflores hacia la zona de los cerros de Las Casuarinas. Esta urbanización cerrada, creada en 1956, ha sido, desde su fundación, pensada como una urbanización de lujo.

En su página web es descrita como:

(...) urbanización, única por su estilo y características (...). La ausencia de muros perimetrales de ladrillo (...) sustituidos por hermosos cercos vivos, de da gran prestancia a la urbanización (...) un lugar placentero y seguro para vivir.<sup>38</sup>

Si duda, la “seguridad” es la gran cualidad que la urbanización ofrece-vende. Como contaba una entrevistada al respecto: “En casuarinas tienen una reja que si tú no dices a qué casas vas, no te dejan entrar...” (Isabella, San Isidro).

Así en el cuadrilátero del centro histórico de Lima antigua ha ido declinando progresivamente la función residencial para convertirse en el centro administrativo y financiero, sector de oficinas aunque luego el sector financiero fue trasladado hacia San Isidro, principalmente. A su vez, estas transformaciones en la ciudad han tenido consecuencias en los espacios de esparcimiento y de ocio:

El circuito limeño de playas es otro de los accesos de masa que definen el nuevo rostro de Lima (...) Han comenzado a producirse encuentros violentos entre los grupos de distinta procedencia social, por el control de esas playas (...) gradualmente, las clases pudientes, van cediendo terreno y se alejan buscando otras playas distantes a Lima (Matos Mar, 1988: 88).

Asimismo se ha formado, hacia el Km. 100 al sur de Lima, la playa de “Asia”, caso paradigmático de voluntad y esfuerzo de separación por parte de la elite limeña que mediante la privatización de este espacio se aseguró el uso exclusivo de la playa.

Luego de este primer anillo se ha ido formando una zona densamente habitada: Lima, barrios altos, la Victoria y Breña. Se trata de una zona de residencias unifamiliares, comercios, pequeña industria, artesanado, depósitos donde hay una ausencia de espacios verdes y jardines. Yendo hacia el mar, predominan las residencias, en general con construcciones más nuevas o mejor mantenidas. En esta zona, siguiendo la clasificación realizada por Deler, se encuentran Lince, Jesús María, Pueblo Libre, Magdalena y Bellavista. Una tercer “zona” de los sectores más adinerados

---

<sup>38</sup> <http://casuarinas.org>

estaría compuesta por San Isidro, zonas nuevas de Surquillo, Miraflores, Surco, La Molina, La Planicie, Las Casuarinas y la zona de nuevas construcciones de Barranco, e incluso últimamente, Chorrillos, sobre todo en el malecón en las cercanías a Barranco. Estos últimos son los barrios que cuentan con menor densidad poblacional, áreas verdes, parques y jardines, espacios de recreación, centros comerciales, cines.

Siguiendo el análisis de Deler, las posibilidades residenciales de la mayoría de los habitantes de Lima se encuentra reducida por los altos costos de las viviendas en relación a los ingresos a una minoría de la población. De este modo se confirma la selección residencial, reflejo de una estratificación social, donde la mayoría de la población debe elegir entre los pueblos jóvenes o los barrios en vías de tugurización (Deler, 1975: 65) mientras que los sectores adinerados tienden a recluirse cada vez más en urbanizaciones cerradas o tras las rejas que, en general de manera ilegal, han impuesto, rodeando algunas manzanas de su barrio. Los mecanismos de seguridad proliferan a medida que se profundizan las brechas sociales creando espacios ghetificados.

### **2.6.1 El nacimiento de los Pueblos jóvenes**

Este crecimiento de la población y la expansión de la ciudad han traído aparejado el surgimiento de un tipo específico de urbanización, esto es, la formación de los pueblos jóvenes o barriadas. Estos son emplazados en diversos tipos de terrenos (pertenecientes a particulares, organizaciones privadas o terrenos fiscales) que en general se encuentran ubicados en zonas de escaso valor inmobiliario debido a su improductividad para la agricultura o bien porque se encuentran rodeados de paisajes que no resultan atractivos para el negocio inmobiliario.

Siguiendo la periodización propuesta por Driant (1991), un primer período de formación de pueblos jóvenes comprende los años 1913 a 1940. Junto con la importante migración andina, el terremoto de 1940 (que afectó una gran cantidad de viviendas, sobre todo en el Callao) contribuyó a acelerar el proceso de formación de pueblos jóvenes. A esta etapa de crecimiento gradual, sigue otra de crecimiento acelerado. A partir de la segunda mitad de los años 40, se forman los pueblos jóvenes en dos ubicaciones preferenciales: los cerros que bordean la ciudad al noreste y al este las márgenes del río Rímac. La inauguración, en 1945, del mercado mayorista La Parada conllevó a una nueva formación de asentamientos y a comienzos de 1946 los pobladores tomaron las laderas de los cerros San Cosme, luego, San Pedro y en 1947, El Agustino, tomas de tierras que fueron duramente reprimidas pero ante la resistencia popular, el gobierno de Odría finalmente decidió el retiro de las tropas. (Driant, 1991, 47-48). Entre los años 1948 y 1960 se formaron el 74% de los pueblos jóvenes existentes hasta 1960. Este crecimiento está ligado a la importante población proveniente de provincias que recibe Lima así como a las políticas clientelares y asistencialistas del gobierno de Odría (1948-1956) que estimuló la ocupación de tierras de propiedad pública como un modo de proteger la propiedad privada. En este período las modalidades de “invasión”<sup>39</sup> (modalidad de ocupación caracterizada por la toma repentina, o abrupta de tierra por parte de un grupo organizado de personas) y la ocupación gradual fueron las principales formas de acceso a la tierra, quedando los barrios jóvenes formados a partir de previas relaciones de inquilinato así como las constituidas por reubicación, en un tercer y cuarto lugar (Calderón, 2005: 92-108).

La segunda etapa de crecimiento de los pueblos jóvenes comienza simbólicamente en diciembre de 1954, fecha en la cual, tras una toma de tierras sumamente organizada y bajo la modalidad de “invasión”, se forma Ciudad de Dios. Esto fue significativo pues abrió un nuevo eje de crecimiento en las grandes explanadas desérticas del norte y sur de Lima Al término de

---

<sup>39</sup> Como bien plantea Calderón, aunque la “invasión” corresponde a una de las modalidades de toma de tierra, para el imaginario colectivo, la barriada o pueblo joven parece evocar directamente a la invasión (Calderón, 2005: 99) y, agrego, cualquier persona que viva allí, es denominada “invasor”, con la carga, a mi modo de entender, negativa, que esta connota.

la década del 50 se consolidó el movimiento que conduciría a la expansión de la aglomeración hacia el norte y el sur (Driant, 1991: 50-53).

El período que comprende las décadas de 1960 y 1970, se caracterizó por un crecimiento dirigido a terrenos cada vez más alejados del centro histórico de la ciudad. Se trata de los barrios que han crecido hacia el norte de Lima: Independencia, Comas, Carabaillo y hacia el sur, a lo largo de la antigua Panamericana y la carretera a Acotongo: Villa María del Triunfo, Chorrillos, entre los más importantes. Este período estuvo inaugurado por la Ley 13517 de Barrios Marginales<sup>40</sup>, promulgada en febrero de 1961 durante el gobierno de Prado (1956-1962), la cual habilitaba un conjunto de medidas referidas a la legalización y regularización de la tenencia de la tierra a la vez que establecía una serie de mecanismos respecto al acceso a la tierra en miras de evitar nueva toma de tierras. Vale decir que si bien la ley fracasó en su dimensión integral, dado que no contó con la voluntad política destinar los recursos necesarios para los pobladores, tuvo un importante efecto pues, a través de la regularización de la tenencia de la tierra, rompían con el estigma de la ilegalidad (Calderón, 2005: 167-169).

Durante el primer gobierno de Belaúnde (1963-1968), la nueva población migrante se organizó para la toma de grandes predios urbanos en la capital, dando lugar a un enorme crecimiento de los pueblos jóvenes y asociaciones vecinales. Los pobladores reclamaban viviendas, títulos y servicios básicos, evidenciándose la organización de un nuevo movimiento obrero (Matos Mar, 2004: 36).

Entre las décadas de 1960 y 1980 se fomentó en el país el modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI) y, con la concentración de la producción industrial, Lima ve afianzado su papel central.

---

<sup>40</sup> La Ley de Barrios Marginales fue promulgada luego de varios debates acerca de la regularización de tenencia de la tierra que tuvieron lugar entre 1957 y 1960 en el Parlamento de la República.

Durante el Gobierno de Velasco (1968-1975), que llevó adelante la reforma agraria, nacionalización de yacimientos petrolíferos, estatización de la industria pesquera y reforma industrial, sin embargo, no se produjeron cambios sustantivos en el sector vivienda y el gobierno continuó el apoyo al sector empresarial de la construcción a través del sistema mutual. Bajo este esquema, se destinó una gran cantidad de dinero a la construcción de “vivienda de interés social” que finalmente resultó siendo vivienda de las clases medias y altas. Además, la Ley 17716 de Reforma Agraria (1968), que establecía la expropiación de predios mayores a tres hectáreas (luego elevado a 15ha.), presionaba a los grandes propietarios de tierras a aumentar la oferta urbana. Esto dio lugar a la emergencia subdivisión de la propiedad y al submercado ilegal de tierras.<sup>41</sup>

Continuando con la periodización propuesta por Driant (1991), la formación de Villa el Salvador, en 1971, marca el comienzo de una nueva etapa en la formación de pueblos jóvenes. El caso de Villa el Salvador es significativo, no sólo por sus dimensiones (en 1973 contaría con aproximadamente 100 mil habitantes y era el pueblo joven más grande del país) sino porque, además de consolidar la ocupación del cono sur, tuvo, en su momento, una inusual resonancia. Ésta se debió, principalmente a que las primeras tierras tomadas por los primeros pobladores, unas 80 familias<sup>42</sup>, se encontraban ubicadas en la zona de Pamplona, sobre la falda del cerro que miraba hacia el valle de Lima, específicamente, hacia las que en ese momento eran las haciendas de Surco, zona que estaba siendo preparada para ser vendida y urbanizada. De modo que este espacio pertenecía a una frontera entre el pueblo joven y estas nuevas urbanizaciones para sectores de alto nivel

---

<sup>41</sup> Se entiende por submercado ilegal de tierras a la oferta de suelo pobremente habilitado y su venta al margen o bien en contra de la legislación vigente. Esto abarca tanto la evasión de la afectación por la reforma agraria y las normas de intangibilidad agrícola, establecidas a partir de 1976 como la entrega de tierras sin servicios ni autorización municipal e, incluso, la generación de estafas, producto de dobles ventas (Calderón, 2005: 148)

<sup>42</sup> Según la cronología sobre el nacimiento de Villa El Salvador, publicada en el portal de “Amigos de Villa el Salvador” ([www.amigosdevilla.it](http://www.amigosdevilla.it)) fueron 80 familias las que tomaron las primeras tierras en Pamplona. Los mismos datos son publicados en el portal de la Municipalidad de Villa el Salvador ([www.munives.gob.ar](http://www.munives.gob.ar)). Sin embargo otros autores afirman que la cantidad de familias que asumieron la toma de tierras asciende a 200 (Calderón, 2005: 177).



adquisitivo. Su importancia, en definitiva, residía en que la instalación de estas nuevas familias, atentaba contra el negocio inmobiliario. Según el relato de la cronología del nacimiento de Villa el Salvador, tras intentos de desalojos, resistencias, detenciones y enfrentamientos que dieron por resultado varios heridos y al menos dos muertes, el día 9 de mayo (fecha para la cual la cantidad de familias ya ascendía a 9 mil), mientras el Presidente Velasco inauguraba la Duodécima Reunión de Gobernadores del BID, en una homilía tras la cual fue detenido, Monseñor Bambarén “...invitaba a la muchedumbre a que no se consideraran como invasores, sino fundadores de nuevos pueblos”<sup>43</sup>. Aunque pronto Bambarén fue liberado, el caso Pamplona tuvo resonancia y el gobierno decidió intervenir y luego de una tensa reunión entre los pobladores y representantes del Ministerio de Vivienda, la población fue reubicada en la Hoyada Baja de la Tablada de Lurín, naciendo, de este modo, Villa el Salvador, la primer urbanización de gran envergadura creada con intervención del Estado<sup>44</sup>.

Si bien cerca de la mitad de los pueblos jóvenes formados antes de 1971 ocuparon terrenos con autorización del Estado, antes de Villa el Salvador, ninguna modalidad de formación había alcanzado tal envergadura y será a partir de esta fecha que los pueblos jóvenes planificados adquieren una importancia determinante (Collier, 1978; Driant, 1991: 61).

Hacia 1974 la población de los pueblos jóvenes de Lima había superado el millón de personas, ubicadas en 371 asentamientos distribuida el 40% en el Cono Sur, 27% en el Cono Norte, 18% en el Cono Este y 14% en la zona oeste-centro (Calderón, 2005: 179).

Hacia 1980, un tercio de la población, es decir, un millón y medio de personas, vivía en pueblos jóvenes. Sin embargo, los casi 400 barrios no constituían una realidad homogénea (Driant, 1991: 125).

<sup>43</sup> [www.amigosdevilla.it](http://www.amigosdevilla.it)

<sup>44</sup> El Estado intervino en el traslado de la población (Calderón, 2005) y en el trazado de los lotes, siguiendo un plano regular y jerarquizado. La dotación de servicios llegó varios años más tarde (Driant, 1991: 61).

En relación a la tenencia de tierras, el gobierno del General Morales (1976-1980) dejó dos dispositivos legales: la creación del Fondo Nacional de la Vivienda (FoNaVi), creado de 1979, que se utilizaría hacia los ochenta también para la provisión de servicios en los pueblos jóvenes y el Decreto de Ley 22612, del mismo año, mediante el cual se retiraba la condición de Pueblos Jóvenes a aquellos barrios cuyos planos de lotización hubieran sido inscritos en los registros Públicos, otorgando títulos definitivos de propiedad. Por otro lado, en términos espaciales, se habían consolidado el Cono Sur, con Villa el salvador y el Cono Este con Huáscar-Canto Grande, que junto con el Cono Norte formaban un triángulo extendido. Por otro lado, la población que se instalaba en los pueblos jóvenes ya no procedía de los tugurios sino de otros pueblos jóvenes, debido a los altos alquileres, lo cual revelaba la existencia de un mercado ilegal de alquileres (Calderón, 2005: 183)

La segunda generación de pobladores tuvo la capacidad de adaptarse al nuevo escenario político caracterizado por los esfuerzos de municipalización de la problemática barrial. El gobierno de Belaúnde (1980-1985) transfirió la atención de los pueblos jóvenes a las municipalidades provinciales en lo referido a la entrega de títulos de propiedad y ordenamiento urbano, aunque conservando ciertas atribuciones como las referidas al financiamiento y el control del suelo de propiedad pública. En esta etapa, además de la lucha por la tierra, el movimiento de pobladores dirigió sus esfuerzos hacia la demanda de servicios, estableciendo alianzas con los gobiernos municipales distritales conducidos por los partidos de izquierda (Calderón, 2005: 246).

Entre 1981 y 1993 se formaron 734 nuevos pueblos jóvenes y había unos 858.815 nuevos pobladores. Esta tercera generación de pueblos jóvenes ocupó terrenos más distantes y se ubicaban en las laderas empinadas de Puente Piedra, Ventanilla, Huaycán y San Juan de Lurigancho.

A partir de 1985 el clientelismo político, la crisis económica y la violencia política se combinaron, junto con la consolidación urbana, esto es, la obtención de títulos, servicios, vías, etc. (demandas alrededor de las cuales

se habían organizado y movilizado los pobladores) para propiciar la gradual desmovilización de los pobladores y el repliegue de las organizaciones. Aunque sobre todo las organizaciones lideradas por mujeres mostraron mayor fuerza y mantuvieron la movilización y la consigna de “protesta con propuesta”, a la larga, con la violencia terrorista de por medio, en general los pobladores de esta “tercera generación” adoptaron una postura más bien pragmática. El triunfo electoral de Fujimori (1990-1995, 1995-2000) reflejó la crisis del sistema político, la incapacidad de los partidos de convertirse en interlocutores de la población ante el Estado (Calderón, 2005).

Durante la década de los noventa se produjo un incremento del crecimiento desordenado de la ciudad de Lima, el régimen neoliberal de Fujimori se limitó a permitir que los pobladores tomaran tierras públicas, formándose asentamientos como Keiko Sofía, Susana Higuchi, Jaime Yoshiyama, entre otros.

Plantea Rodríguez Cobos que Lima sigue cumpliendo el rol de intermediación en la transferencia de riqueza a las grandes metrópolis reestructurándose y adaptándose a las nuevas formas económicas dominantes en la relación nación-imperialismo, y continua siendo, como en tiempos de la colonia, una ciudad sede de la clase dominante, de las instituciones que detentan el poder, de los mecanismos de dominación y también escenario de las principales contradicciones sociales (Rodríguez Cobos, 1983: 30).

Sin embargo la llegada de los migrantes de diversos lugares del país, ha cambiado profundamente la ciudad, ésta ya no puede negar su existencia, aunque aun continúe negándoles una vida digna. Lima, que se ha fundado y desarrollado a espaldas del Perú, ya no puede negarse a constituirse una ciudad que da cuenta de la diversidad que conforma el país.

...en Lima, como romeros de todo Perú, las provincias se han unido y, gracias a su presencia frecuentemente desgarradora reproducen ahora en multicolor imagen urbana el duelo de la nación” (Salazar Bondy, 1968: 8)  
Agrega Elmore: Su llegada multitudinaria a la ciudad ha provocado una

crisis de la imagen urbana, ha minado drásticamente la verosimilitud del mito complaciente de Lima (Elmore, citado en Panfichi y Portocarrero, 1995: 291).

## 2.7 Asia, la utopía en el km. 100

El caso de los clubes de playa contruidos al sur de Lima, esto es, en las playas de hacia, km. 97.5 en adelante, es el resultado de una nueva estrategia de la clase dominante por construir el “sueño de estar entre los nuestros”, es decir, una nueva huida de las clases altas hacia la periferia, en este caso, las ahora exclusivas y excluyentes playas del sur, en búsqueda de una toma de distancia, y separación del resto de la sociedad que resulta molesta para los sueños clasistas de comunidad utópica “blanca”.

Como plantea Matos Mar (2004), en los últimos años se están expandiendo los balnearios de lujo, lejos de los sectores populares. “Asia es un ejemplo de esa riqueza de inversión, opulencia y diversión...” (Matos Mar, 2004: 140). Este espacio no sólo se ha constituido como exclusivo para sus propietarios sino que, además, debido a que las urbanizaciones se encuentran contiguas, divididas por muros también contiguos, terminan impidiendo el acceso al área de playa y, por ende, al mar a cualquier persona ajena a estas urbanizaciones. Adicionalmente, se ha construido un inmenso sector de tiendas que cuenta con supermercados, restaurantes, bares, discotecas, tiendas de indumentaria, entre otros, es decir, cuenta con todo lo necesario para que los propietarios no necesiten salir de esta exclusiva zona. Un entrevistado comentaba acerca de las playas de Asia:

Eso es de gente de plata, ya. Hasta Ripley hay en Asia. Hay playas particulares. Eso es Miami. Poco a poco se va a formar un Miami (Omar, Urbanización San Miguelito).

A continuación, en una misma, contradictoria y discriminatoria frase, afirma:

Eso no debe ser porque de acuerdo a la ley las playas son públicas. Así malogaron Ancón. Por la ley no lo cerraron, los cholos se bañaban. Invadieron los serranos, comenzaron a ir a bañarse ahí... (Omar, Urbanización San Miguelito).

Por lo que puede leerse que, a sabiendas de su ilegalidad, este entrevistado prefiere la privatización de las playas para que, de ese modo, se impida el acceso a quienes, según su (racista) criterio, “malogran” el paisaje.

Imagen 40



Playa Asia. Vista aérea.

Fuente: [http://zonadenoticias.blogspot.com/2007\\_01\\_01\\_archive.html](http://zonadenoticias.blogspot.com/2007_01_01_archive.html)

En cuanto a las formas arquitectónicas y urbanísticas resulta interesante constatar que la estructura geométrica, tanto del trazado de las urbanizaciones como de los terrenos y la arquitectura, contribuyen al aislamiento y definición de los límites del espacio privado.

Imagen 41



Casas en Club de playa de Asia

Fuente:<http://images02.olx.com.pe/ui/11/49/11/>

Imagen 42



Casa en Alquiler, Asia

Fuente:[http://images02.olx.com.pe/ui/11/49/11/1313973606\\_131484811\\_3-Alquilo-Casa-de-Playa-Asia-del-Mar-Verano-2012-Sarapampa-Km-1075-Lima.jpg](http://images02.olx.com.pe/ui/11/49/11/1313973606_131484811_3-Alquilo-Casa-de-Playa-Asia-del-Mar-Verano-2012-Sarapampa-Km-1075-Lima.jpg)

Imagen 43



Fuente:[http://images03.olx.com.pe/ui/11/79/40/1294886911\\_156587940\\_2-Fotos-de--Casa-de-Playa-Asia-del-Sol-Km-108-Panamericana-Sur.jpg](http://images03.olx.com.pe/ui/11/79/40/1294886911_156587940_2-Fotos-de--Casa-de-Playa-Asia-del-Sol-Km-108-Panamericana-Sur.jpg)

Por otro lado, es interesante constatar que en su propia página web, Asia destaca explícitamente, y como una virtud tanto la condición de “playa privada” como la “exclusividad” de sus clubes. Así puede leerse al final de la página, bajo el título: “playas del distrito de Asia” la siguiente descripción:

El distrito de Asia cuenta con casi 30 hermosas playas, de las cuales podemos mencionar: Chilca (Km.62), Lapa Lapa, Canarias, Lagunas de Puerto Viejo, Puerto Nuevo, Puerto Viejo (Km.71), San Antonio, León Dormido, La Ensenada, Las Totoritas, Las Palmas, Los Cocos, Unión Bíblica, Bujama, Asia (Km.97), Chocalla (Km. 92.5), Cayma, Sarapampa, Huaycamp, Valdivia (Country Club de Villa), Palillo, El Misterio, El Barrancadero, Chepeconde, Lomas del Mar, Puerto Fiel (Km.121), Punta Corrientes, Gallardo, Lobos y Los Reyes (Km.126). La mayoría de estas playas han sido urbanizadas bajo un concepto de **playa privada** (de difícil acceso), en una perspectiva de **exclusividad** y **seguridad**<sup>45</sup>.

La exclusividad de Asia es asegurada de varias maneras. Por un lado, acceder a una propiedad en sus clubes de playa requiere, además de cierto dinero, sortear una serie de *requerimientos sociales*. En los estatutos de uno de estos clubes, “Las Arenas”, una de las condiciones de admisión escritas

<sup>45</sup> En [www.asiasurplaza.com](http://www.asiasurplaza.com).

es, además de la formalidad de ser mayor de edad “...gozar de *buena reputación*” y entregar una solicitud de admisión, firmada por dos asociados activos (“que estén al día con sus obligaciones para con la asociación”) y, por último, la entrega un currículum vitae y declaración de conocer el estatuto y reglamentos de la asociación. Por otro lado, los reglamentos no sólo incluyen los límites de un orden formal, sino que estipulan ciertas reglas de comportamiento para los propietarios, sus invitados y el personal de servicio. Entre las reglas referidas a las empleadas domésticas se encuentran la obligación del uso del uniforme, que consiste en un delantal celeste y zapatillas blancas cerradas, así como la prohibición de entrar al mar antes de las seis o siete de la tarde, cuando ya se ha puesto el sol. Es decir, ante la imposibilidad de excluirlas por completo, pues precisan sus servicios, se las separa, mediante la obligación del uso de vestimentas específicas –uniformes- e invisibiliza a través de múltiples modos: prohibición del uso de sectores y servicios que brindan los clubes privados, prohibición de entrar al mar, entre otros.

Imagen 44



Empleadas domésticas en la playa de Asia, con sus obligados uniformes, mirando el mar. Atrás, dos personas paseando, caminando por la orilla del mar en sus ropas de playa. La mujer del medio, con toalla en la cabeza para mitigar los rayos del sol, parecería mirarlos.

Fuente: [http://zonadenoticias.blogspot.com/2007\\_02\\_01\\_archive.html](http://zonadenoticias.blogspot.com/2007_02_01_archive.html)



Esta foto ilustra de manera ejemplar la discriminación y el maltrato que sufren las mujeres que trabajan en el servicio doméstico, particularmente en esta zona, aunque, claro está, no es exclusivo a Asia, sólo que aquí, a pesar de la voluntad de su invisibilización, paradójicamente, se vuelve más evidente. Para separarse y diferenciarse del otro-a, se lo expropia de su calidad persona, ubicándolo en una categoría distinta en tanto otro ajeno y diferente. Esta categorización de la diferencia (Améndola, 2000) implica una deshumanización del otro-a en tanto lo transforma en una categoría, en este caso, “empleada”. Cada sujeto tiene así un lugar establecido según su función social (Svampa, 2004: 73), de modo que “adentro” lo diferente no se mezcla. Esto se ilustra de manera paradigmática en la obligación del uso de uniformes para los empleados y empleadas (jardineros, personal de seguridad, empleadas domésticas, niñeras). En una entrevista realizada por Svampa, la entrevistada cuenta que su hija con dos amigas, de siete u ocho años miraban a través de la ventana y decían si pasaba: “un hombre, una mujer o una mucama”<sup>46</sup> La entrevistada misma se preguntaba: ¿qué es la mucama, es un perro, es un objeto, una cosa, es otra clasificación de ser humano?” (Svampa: 2004: 73).

---

<sup>46</sup> Denominación peyorativa utilizada en Argentina para referirse a la empleada doméstica.

Imagen 45



Cartel realizado a partir de la campaña “Empleada Audaz”.

Playas de Asia, enero, 2007.

La Mesa de Lucha contra el racismo puso en marcha un operativo realizado en el año 2007, denominado: “Empleada Audaz”<sup>47</sup> que consistió en una serie de eventos, encabezados por diversas personalidades públicas, destinados a concientizar y visibilizar la discriminación y maltrato recibido por las empleadas domésticas, buscando reafirmar los derechos de mujeres y hombres que trabajan en servicios -y de las personas en general-, a ingresar libremente a lugares públicos, como la playa. En el marco de este operativo se armó el cartel que puede verse en la foto precedente que va en consonancia con la pregunta de la entrevistada que se preguntaba: *¿qué es la mucama, es un perro, es un objeto, una cosa...?*

<sup>47</sup> Puede leerse el manifiesto en la página:  
<http://protestaaudaz.blogspot.com/2007/01/26/playa-para-todos/>

### Capítulo III

## LAS MURALLAS



***“Creatividad es poder. No al muro”***

***Graffiti. Tacheles, Berlín***

***Foto: M. Jones, 2011***

*El muro de Berlín ha muerto de buena muerte, pero no alcanzó a cumplir treinta años de vida, mientras que el otro muro celebrará muy pronto sus cinco siglos de edad (Galeano, 2010:94. “La teoría del fin de la historia. El desprecio como destino”).*

*La ciudad se parte y de su utopía universalista se arrancan pedazos que “unos” consideran extraños porque justamente allí están los “otros” (Sarlo, 2010: 97. “La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana).*

## Capítulo III

### LAS MURALLAS

#### 3.1 Los muros y sus lamentos

A poco tiempo de cumplirse veinte años de la caída del muro de Berlín vuelvo a pensar en esos muros que lejos de caer, están en plena vigencia y construcción separando países, pueblos, comunidades. En conmemoración de este aniversario, varios artículos periodísticos comentaban los muros más conocidos: España destina millones para vallar, alambrar, vigilar con patrullas, videocámaras y equipos de visión nocturna, sensores electrónicos de ruido y movimiento Melilla (12 kilómetros de vallado) y Ceuta (8 kilómetros de vallado) para evitar el ingreso de los inmigrantes marroquíes. En el desierto de Sahara una franja de muros, cuya construcción fue iniciada en 1983, separa a marroquíes de saharauis; las llamadas "línea de paz" de Irlanda del Norte (barreras que separan las comunidades católicas y protestantes) comenzaron a levantarse hace 40 años en Belfast como medida temporal, pero actualmente continúan en pie. Israel aprobó en el año 2002 la construcción de un vallado, alambrado y muro de hasta siete metros de altura (con sensores electrónicos, una zanja de hasta 4 metros de profundidad, una carretera asfaltada de dos carriles para patrullas, una pista de rastreo, alambre de púa) en Cisjordania. Muros, alambradas, minas combinadas con dispositivos de alta tecnología se extienden por casi la mitad de los 2.900 kilómetros de línea fronteriza entre India y Pakistán, y la intención manifestada por Nueva Delhi es cubrirla prácticamente toda<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> [http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2009/10/091030\\_muros\\_primera.shtml](http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2009/10/091030_muros_primera.shtml)

Imagen 46



“Deja usted el sector estadounidense”. Cartel que se ubicaba en el “Checkpoint Charlie”, paso fronterizo del muro de Berlín. Ubicado en Friedrichstrase.

Foto tomada de un panel conmemorativo. M. Jones. Mayo, 2011

Por su parte, Estados Unidos tiene la intención de ampliar la ya existente muralla que se extiende al sur de San Diego, en la frontera con México. Abarcaría cerca de 3200 kilómetros de frontera con México y constaría de dos muros paralelos de acero y alambres de púas, separados entre sí por cien metros, todo, claro está, plagado de cámaras de video, sensores térmicos para la noche, además de la “patrulla fronteriza” a la que le destinarían mayor presupuesto. Esta nueva gran muralla no tiene otra función que impedir el acceso de los inmigrantes que intentan entrar a través de esta frontera a los Estados Unidos. Dice el legislador que impulsa este proyecto: “tenemos que ser capaces de imponer nuestras fronteras”<sup>49</sup> pero claro está, a la par intentan, por todos los medios, romper con las de Latinoamérica con tratados de libre comercio.

<sup>49</sup> Nota publicada en el Diario La Nación, Argentina, el 28 de noviembre de 2005.



Imagen 47



Frontera Estados Unidos- México

Fuente: Diario La Nación, Argentina, 28 de noviembre de 2005.

Imagen 48



Frontera Estados Unidos-México

Fuente: <http://jonkepa.files.wordpress.com/2009/01/muro-usa-mexico3.jpg>

Imagen 49



“MEXICO” - panel intervenido

Foto tomada de un panel conmemorativo -“intervenido” con la inscripción “México” y un cerco a modo de alambre de púas ubicado en Potsdamer Platz donde puede verse el antiguo paso fronterizo Checkpoint Charlie con la bandera norteamericana flameando.

Foto: M. Jones. Berlín. Mayo, 2011.

Imagen 50



Tramos del Muro de Berlín intactos sobre Bernauer Str. Berlín.

Detrás, cementerio que quedó dividido.

Foto: M. Jones. Mayo 2011



Con otro objetivo pero el mismo espíritu, el gobierno del estado de Río de Janeiro construye desde principios del 2009 varios muros alrededor de algunas de las favelas situadas en los morros de la ciudad bajo el pretexto de evitar que las construcciones precarias destruyan la vegetación que las circunda. Se trata de un muro cuya altura va desde los 80 cm a los 3 metros y rodeará 13 favelas. En el barrio de Santa Marta ya se han levantado más de 600 metros de muralla, mientras que en Rocinha -de más de 200.000 habitantes- el gobierno acordó con los vecinos limitar la pared a las zonas con peligro de deslizamiento.<sup>50</sup>

En Buenos Aires, alrededor de algunos asentamientos proliferan paredones de chapa o concreto con el objetivo de separarlos de otros barrios de clase media o alta y de autopistas.

Imagen 51



Foto aérea. La villa y la mansión. Ciudad dividida.

Fuente: Diario Página 12, Argentina, 18 de noviembre de 2012.

<sup>50</sup> [http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2009/10/091023\\_muro\\_brazil\\_rio\\_jcps.shtml](http://www.bbc.co.uk/mundo/internacional/2009/10/091023_muro_brazil_rio_jcps.shtml)



Imagen 52



Foto de la puerta de ingreso en Villa La Cava  
Fuente: Diario Clarín, Argentina, 16 de octubre de 2008.

En el barrio de San Isidro, provincia de Buenos Aires, a pocos metros de la residencia presidencial, un muro custodiado por gendarmería, separa la zona residencial de casas lujosas, resguardadas con alambres de púas, garitas con seguridad privada y autos blindados, de la Villa la Cava.

Imagen 53



Niños delante del paredón que separa el asentamiento La Cava del barrio de grandes casonas de San Isidro (Provincia de Buenos Aires, Argentina).

Foto: Nicolás Pousthomis 25/02/2008

Fuente: [http://www.sub.coop/VerAlbum.php?ALBU\\_ID=241&fotoPage=3](http://www.sub.coop/VerAlbum.php?ALBU_ID=241&fotoPage=3)

Imagen 54



Presencia de la gendarmería en las afueras del asentamiento La Cava

Foto: Nicolás Pousthomis 25/02/2008

Fuente: [http://www.sub.coop/VerAlbum.php?ALBU\\_ID=241&fotoPage=1](http://www.sub.coop/VerAlbum.php?ALBU_ID=241&fotoPage=1)

El denominado “paredón” de La cava es un muro de tres metros de alto que separa las casonas lujosas -cada una resguardada con alambres de púa- de la Villa. Custodiando ese acceso hay un puesto de Gendarmería. Asimismo, hacia fines del 2009 la intendencia del barrio de San Isidro inició la construcción de un muro que los separaría del barrio de Tigre. Fueron los propios vecinos de ambos barrios quienes tras oponerse con infructuosa firmeza a la presencia del muro, terminaron derribándolo.

Imagen 55



Muro Tigre-San Isidro, provincia de Buenos Aires, custodiado por la policía.

Fuente: [http://fmentransito.org.ar/blog/wp-img/muro\\_1.jpg](http://fmentransito.org.ar/blog/wp-img/muro_1.jpg)

Imagen 56



Niños jugando sobre el muro: "somos iguales"

Fuente: <http://terratv.terra.com.ar/videos/tags/municipio.htm>

Con maravillosa irreverencia los niños juegan a saltar a uno y otro lado del muro, pasando por encima de él. El grafiti escrito a modo de protesta parece

titular la escena. Creo que esta imagen refleja de algún modo, cierta memoria histórica argentina, viva aún, a pesar de los avatares sufridos, respecto a la equidad y el uso compartido de los espacios públicos.

### **3.2 Paredón y después...**

Las murallas han tenido a lo largo de la historia una función de límite, de frontera. Algunas rodeaban castillos, otras ciudades, otras formaban grandes líneas defensivas. Ahora bien, las antiguas murallas que circundaban a las ciudades definían geográficamente lo urbano; en ellas se encerraba a la ciudad en su totalidad. Así la muralla en la edad media era el elemento que tipificaba a la ciudad y su edificación era el primer paso para la construcción de la urbe. Dentro de estos muros, que servían para separar y proteger a la ciudad de otras ciudades, imperios, extranjeros, ejércitos, convivía la diversidad de ciudadanos. La ciudad entonces protegía a los residentes intramuros de los invasores, piratas, corsarios, ejércitos, que venían de afuera, con el propósito de tomarlas, saquearlas o conquistarlas.

La función primordial de las murallas era proteger a la ciudad de aquello que representaba un peligro para sus habitantes, delimitaban un afuera y un adentro, generando un sentimiento de pertenencia, a la vez que un extrañamiento con todo lo que quedara a extramuros. Estas murallas entonces estaban fuertemente asociadas a la protección, al resguardo. Justamente, protegerse del peligro fue uno de los principales incentivos para construir ciudades y las murallas, los fosos y empalizadas delimitaban la frontera entre el “nosotros” y el “ellos”. De modo que las ciudades asumían el papel de espacio seguro, y de refugio para su población dado que, protegidas, impedían el ingreso de la violencia, el desorden, lo desconocido o temido, en su interior.

Sin embargo, actualmente, las ciudades parecen haber invertido su papel histórico de resguardo y refugio frente a los peligros y se están convirtiendo en su principal fuente. La “inseguridad” hoy es mayormente urbana. Las murallas –físicas y simbólicas- a las que me refiero en este trabajo tienen el mismo espíritu que cualquier muralla, separar, proteger, delimitar y restringir pero ya no a la ciudad en su totalidad. Se trata de los muros que proliferan en la actual ciudad de Lima: cercos electrificados, alambres de púa, muros de ladrillo, rejas y demás dispositivos que, delante de cada edificio y casa, encierran y delimitan, cual fortaleza, el espacio del hogar. Pienso aquí en la muralla en tanto objeto físico real, esto es, como muro, pero también, en su figura como metáfora y símbolo de la fragmentación de la ciudad - entendiendo a ésta como espacio y sociedad urbana-. Particularmente, pensando en la ciudad de Lima las rejas, alambrados, paredones, y otras murallas in-visibles han separado, fragmentado el espacio manteniendo las distancias sociales.

En una época que algunos autores han denominado como la de los flujos, de redes (Bauman, 2003, Deleuze, 1993), en la que el movimiento parece prevalecer en la que todo fluye, en la que nada parece ser permanente, asequible, aun algunas formas estancas, macizas y concretas parecen anclarnos en el territorio. Los muros y paredones de cada urbanización, condominio y vivienda, que a simple vista parecen negar esta proposición, conviven en perfecta armonía con la fluidez de la época. Retomando algunos interrogantes planteados en los apartados precedentes sobre el significado de estas nuevas murallas, insisto en la necesidad pensar en el resurgimiento de los espacios urbanos cerrados, en la demarcación física, material de las divisiones sociales, en la brecha urbana (Svampa, 2004) como evidencia espacial de la brecha social.

La ciudad, en tanto asentamiento humano donde los extraños tienen posibilidades de encontrarse en su calidad de extraños, exige, a decir de Sennett, un tipo de habilidad que denomina “civilidad”, esto es, la capacidad de suspender temporalmente las diferencias posibilitando acuerdos mediante el uso de códigos preestablecidos, aprehendidos, compartidos,

que permite a los sujetos entablar una relación como extraños sin dejar de serlo. Estos códigos protegen mutuamente a las personas y, no obstante, les permite gozar de su mutua compañía mediante el uso de las “máscaras rituales de la sociabilidad” (Sennett, 1978: 25).

Tradicionalmente, los espacios de encuentro urbanos eran usualmente sitios donde se creaban normas y se las aplicaba de manera horizontal, con lo cual, sostiene Bauman (1999), los “conversadores” se convertían en “comunidad”, apartada e integrada por criterios de evaluación compartidos. En la actualidad, esta concepción del espacio público, que Sennett denomina “viviente”, parecen haber mermado o, al menos, cambiado y han dado lugar a la organización del espacio público como espacio “de paso”, de circulación, nexos, movimiento, tráfico. De modo que los espacios públicos tradicionales, espacios de reunión, intercambio, encuentro y permanencia, son reemplazados por espacios privados, espacios para el consumo, grandes tiendas, shoppings, espacios de recreación privados cuyo acceso depende de la capacidad de pagar y donde se encuentra una serie de dispositivos de seguridad que garantizan un alto nivel de control.

Siguiendo los planteos de Bauman, actualmente, en la construcción del espacio urbano, se evidencia el temor al roce (Bauman, 1999). Esto es, en un nivel más físico, el miedo impulsa a los sujetos a concebir el dominio público como un espacio atemorizante, inseguro y carente de sentido. En el espacio urbano, la desconfianza es el primer sentimiento que aflora ante la presencia de un extraño que, en general, representa una figura que despierta desconfianza, sospecha y temor (Sennett, 1978:11). De modo que este declive del espacio público se traduce en el espacio urbano, en un intento por establecer barreras que permitan mantener cierta distancia con el “otro atemorizante”. Esta toma de distancia con respecto al otro contiene un aspecto simbólico que se manifiesta en determinadas prácticas discursivas (discriminatorias, racistas, despectivas) y su objetivación que se plasma en su materialización física a través de la construcción de urbanizaciones cerradas, de la privatización del espacio público y de la implementación de diversos dispositivos de seguridad. Como bien plantea Améndola, uno de los



principios de organización de la ciudad no es tanto la violencia como el temor a la violencia (Améndola, 2000: 316).

Imagen 57



Paredón en San Isidro, Lima.  
Foto: M. Jones, 2005

Esto trae aparejado consecuencias negativas también en el ámbito de la política pues reduce los espacios y las posibilidades de participación y democratización. Como señala Bauman, el peligro más tangible que corroe la “cultura pública” es “la política del miedo cotidiano”. El perturbador espectro de las “calles inseguras” aleja a los sujetos de los espacios públicos y les impide procurarse “las artes y oficios” necesarios para compartir la vida pública (Bauman, 2003:102). La “in-seguridad” tiene negativos efectos para la sociedad pues cada vez en menor medida tenemos la posibilidad de encontrarnos con otras personas, sujetos diferentes a nosotros-as,

produciéndose paulatinamente una retracción de aquellos espacios de encuentro, espacios de sociabilidad y civilidad. Pues, si bien los espacios públicos permanecen, éstos son cada vez menos “civiles”, es decir, menos capaces de procurar encuentros fortuitos entre sujetos extraños.

La capacidad de convivir con las diferencias y disfrutarlas no se adquiere sola, es una facultad, un arte que requiere de práctica y ejercicio. Por su parte, la incapacidad de encontrarse con la pluralidad de los seres humanos se refuerza a sí misma en la medida en que cuanto más efectiva es la voluntad de homogeneidad y los esfuerzos por eliminar las diferencias, más difícil resulta sentirse cómodo frente a extraños puesto que las diferencias, como lo desconocido, resultan amenazantes (Bauman, 2003: 114).

En el mundo de la fluidez, se da una experiencia combinada de inseguridad (de la posición, de los derechos y medios de subsistencia) de incertidumbre (de la continuidad y futura estabilidad) y de desprotección (del propio cuerpo, del ser y sus extensiones: posesiones, vecindario, comunidad). La precariedad es el signo que precede a todo lo demás. A su vez, esta sensación de temor resulta potenciada, por diferentes tipos de “inseguridades” que afligen a los sujetos (Murillo, 2002; Gianatelli, 2002). Me refiero a las inseguridades subjetivas, inseguridades vinculares-afectivas; inseguridades económicas-laborales; inseguridades institucionales, basadas en la desconfianza y la sensación de desprotección. De modo que el “problema de la seguridad” tiende a estar crónicamente sobrecargado de preocupaciones y aspiraciones que no podemos resolver, pues ninguna medida práctica resulta suficiente para modificar las razones primordiales de la incertidumbre.

Como consecuencia quienes tienen la posibilidad, en general las clases medias altas, tienden a la reclusión en el espacio privado del hogar resguardado tras la muralla. Anhelando la seguridad para su vida cotidiana, se alejan o aíslan defensivamente del otro.

Seguro, no hay ningún lugar seguro en Lima, ninguno. Acá en Lima no hay ningún lugar seguro. Un condominio es distinto. En casuarinas tienen una



reja que si tú no dices a qué casas vas, no te dejan entrar. Acá en verdad es difícil que cualquiera te abra la puerta (Isabella, San Isidro 2005).

La gente lo único que quiere es su seguridad, enrejarse. (...), los buenos estamos detrás de las rejas y los ladrones libres en la calle (Dorothy, Chacarilla).

Los muros que antes rodeaban a la ciudad ahora la cruzan y entrecruzan en diversas, variadas e innumerables direcciones. De un lado nosotros-nosotras, del otro lado: el otro-otra-otros-otras. Nosotros-as dentro, ellos-as, afuera.

Los miedos contemporáneos, típicamente urbanos, a diferencia de aquellos que antaño condujeron a la construcción de las ciudades, se concentran en el enemigo interior. Quien sufre este miedo se concentra menos por la integridad y la fortaleza de la ciudad en su totalidad – como propiedad y garantías colectivas de la seguridad individual- que por el aislamiento y la fortificación del propio hogar dentro de ella (Bauman, 1999: 65).

En un estudio de Steven Flusty<sup>51</sup> denominado “Building paranoia” (juego de palabras: paranoia en la construcción/construcción de la paranoia) el autor describe el boom de la construcción en un campo nuevo para las áreas urbanas, el de los espacios prohibitorios diseñados para interceptar, rechazar, filtrar a quienes aspiran usarlos. Este autor distingue una variedad de espacios, entre ellos, el *espacio resbaladizo*: inaccesible por la distorsión, prolongación o ausencia de los caminos de acceso (un buen ejemplo de este tipo de espacios son las playas de Asia); el *espacio espinoso*: no se puede ocupar cómodamente, está defendido por artefactos como regaderas montadas en las paredes y activadas para ahuyentar o bordes inclinados para inhibir a quienes pretendan sentarse; el *Espacio aprensivo*: no se puede utilizar furtivamente debido a su supervisión activa por patrullas móviles y/o técnicas a distancia que envían información a puestos de seguridad. En general, se da una combinación de este tipo de espacios enumerados por Flusty. Estos y otros espacios prohibitivos tienen la finalidad de:

---

<sup>51</sup> En Bauman: *La globalización, consecuencias humanas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.

... convertir la extraterritorialidad social de la nueva elite supralocal en aislamiento físico, corporal, de la localidad. Asimismo le dan un último toque a la desintegración de las formas locales de solidaridad y vida comunitaria. Las elites aseguran su extraterritorialidad de la manera más material: la inaccesibilidad física a cualquiera que no esté previsto del permiso de ingreso (Bauman, 1999: 31).

Este debilitamiento de lo público es una razón, la más concreta, para que los sujetos busquen en el espacio de la intimidad lo que ya no encuentran en el terreno de lo público. Los muros actuales de los barrios cerrados, countries, urbanizaciones cerradas, espacios privados o privativos, funcionan, como las murallas de otrora, como límite de lo humano, lo civilizado; de un lado “nosotros”, el ciudadano/a protegido/a; del otro/a, el extranjero, lo extraño, lo bárbaro. Llevado al extremo, en una ficción futurista de enclaves privados, lo humano de lo no-humano, no humanizado, lo humano y lo in-humano, el sujeto objetivado, desconocido y extraño al punto de deshumanizarlo.

Mantener las distancias en relación con el “otro”, el diferente, el extraño, el extranjero, la necesidad de excluir la confrontación, de obstaculizar el diálogo, la negociación y el compromiso mutuo parecería ser la respuesta a la incertidumbre existencial a la que han dado lugar la fluidez y fragilidad de los vínculos sociales (Bauman, 2003: 117).

El propósito de separación territorial apunta a lograr la homogeneidad del vecindario de modo que mantener la “comunidad”, se transforma en un fin en sí mismo y “...la purga de todos aquellos que no pertenecen a ella se convierte en la tarea de la comunidad” (Bauman, 2003a).

Comenzamos a dar seguridad a nuestro parque. Pusimos rejas, las alarmas (...) Comenzamos a contratar vigilantes (...) trabajamos con la policía, la municipalidad y las juntas vecinales (...) Estamos organizados por la necesidad (Carlos, Urbanización Los Recaudadores).

### 3.3 In-Seguridad(es) y Comunidad(es)

Asistimos a un momento de mutación histórica en el que “lo social” está dando lugar a “la comunidad” como un nuevo territorio para la administración de la existencia individual y colectiva, un nuevo plano sobre el que las relaciones micro-morales entre los sujetos, son conceptualizadas y administradas (Rose, 2007). Si bien continúan implementándose políticas “sociales”, a niveles tanto nacionales como transnacionales, “lo social” en el sentido en que se había comprendido durante un siglo, está experimentando un cambio sustancial.

....*lo social* puede estar dejando paso a “la comunidad” como un territorio nuevo para la gestión de la existencia individual y colectiva, una nueva superficie o plano en el que las relaciones micro-morales entre personas son conceptualizadas y administradas. No pienso que esta sea meramente una cuestión de cambios en la *jerga* profesional: es indicativo de una mutación, bastante profunda, si bien aún incierta, en las formas de pensar y actuar que solían desarrollarse a través de un lenguaje *social* (Rose, 2007: 5).

No se trata, explica el autor, de un mero cambio en el lenguaje, sino de una mutación profunda e incierta de aquello de lo que se había venido pensando en términos de un lenguaje social y estos nuevos lenguajes políticos se encuentran corporizados en las formas en que el conjunto de las cuestiones son problematizadas, dándole forma a las estrategias que confrontan estos problemas buscando actuar sobre las dinámicas de las comunidades. Lo central, entonces, es que en la actualidad se ha gubernamentalizado<sup>52</sup> el término “comunidad”. Es decir, si bien el concepto de “comunidad” siempre ha sido relevante en el pensamiento político, se volvió gubernamental cuando se lo hizo técnico.

---

<sup>52</sup> Parece como si estuviéramos asistiendo a la emergencia de un rango de racionalidades y de técnicas que tratan de gobernar sin gobernar a la sociedad; gobernar a través de las elecciones reguladas hechas por actores singulares y autónomos, en el contexto de sus compromisos particulares con sus familias y comunidades (Rose, 2007: 2) .

En el traspaso de “lo social” a “lo comunal” las responsabilidades se reformulan. El sujeto de la comunidad es interpelado como individuo moral, con lazos de obligaciones y responsabilidades de conducta pero ellas están circunscriptas a ciertos lazos de afinidad más locales con otros sujetos que comparten la situación, con su familia y con miembros de su comunidad moral, en suma, plantea Rose, un actor individualizado y atomizado (2007)

Esta reconfiguración del territorio de gobierno en comunidades tiene varios rasgos significativos, se produce una “des-totalización” espacial; esto es, si lo social fue concebido como un territorio unificado, territorializado a través de una nación, y el gobierno desde el “punto de vista social” se fundaba en una matriz de solidaridad, ciudadanía social, una relación entre la sociedad orgánica e interconectada y los individuos contenidos en ella. Hoy, en contraste, existe una variedad de comunidades -heterogéneas, localizadas, superpuestas, múltiples, territoriales, virtuales, morales, de compromiso, de estilos de vida- que pueden, real o potencialmente, comandar nuestras lealtades.

De modo que, como bien apunta Sasín (2010) en la era de la *modernidad líquida* (Bauman, 2003a), los sujetos, librados a su suerte en esta *sociedad de riesgo* (Beck, 1998), como resultado de una serie de procesos políticos, ideológicos y sociales que confluyen “... al desmantelamiento de las garantías del estado de bienestar, de las garantías comunitarias frente a las desgracias individuales” (Bauman, 2003b: 73) ansían el retorno a aquel “paraíso perdido” de la comunidad, de modo que las organizaciones comunales serían el modo que algunos sectores de la sociedad encuentran para organizarse como paliativo a esta incertidumbre ontológica.

Bauman, que parte de una idea de lo urbano en tanto espacio complejo, turbulento y hostil, concibe al comunitarismo como la otra cara, como la búsqueda de “...una isla de cálida y doméstica tranquilidad...” (Bauman, 2003a: 193). En consonancia con este autor, Sennett, señala como una de las consecuencias no buscadas del capitalismo moderno, el resurgimiento del “deseo de comunidad”. Sin embargo, el vínculo que este deseo

comunitario presupone puede resultar débil y efímero pues la dinámica individualista de la sociedad moderna se encuentra en pugna con los deseos o las posibilidades de una existencia comunitaria (Sasín, 2010: 28)

En lugar de una “liquidación”, “retiro” o “extinción” del Estado (Bauman, 1999) parece más acertado pensar en una complejización del entramado de relaciones entre lo público y lo privado, dando lugar a una inédita configuración de los actores sociales y políticos. Es justamente debido a esta complejización que se recodifica el rol del Estado y se replantean los roles de las instituciones anexas, erigiéndose a su vez, nuevos espacios sociales de intervención y nuevos actores que desafían la clásica lógica dual de *estado y sociedad civil* (de Marinis, 2005:19). Este autor denomina “economización” a esta reconfiguración del rol del Estado, en la que se observa un desplazamiento desde formas formales a formas informales de gobierno lo cual comprende la relocalización de modelos de acción definidos estatalmente hacia niveles supraestatales, así como el establecimiento de nuevas formas de “subpolítica”, que operan “por debajo” de aquello que tradicionalmente constituyó lo político. En suma, se trata de:

*...un estado ‘adelgazado’, el que imbricado con comunidades activas e individuos conforma el nuevo ensamble de la gubernamentalidad neoliberal de la era de lo social desconvertido (de Marinis, 2005: 22).*

Esta *desconversión de lo social* opera no sólo a través de la recodificación del rol y las incumbencias del Estado sino también a través de la reactivación de la Comunidad. Esta reactivación se da en un sentido doble, o en una doble dimensión: “desde arriba”, se trata de iniciativas del Estado que apelan a las comunidades como objeto de gobierno, estimulando el activismo y la participación, apelando a las capacidades autorreguladoras de los individuos y las comunidades, se trata de individuos, familias, agrupamientos que:

*... construyen sus identidades y organizan sus opciones vitales manifestando un renovado énfasis sobre los contextos micro-morales de la experiencia, en desmedro de los cada vez más percibidos como distantes,*

abstractos y vacíos conceptos de ciudadanía social, o de pertenencia nacional, o de clase (de Marinis, 2005: 23).

En este sentido, la idea de comunidad en tanto la “otra cara” de lo urbano, esto es, la comunidad en tanto proyecto esperanzador frente a las amenazas, los peligros y la hostilidad a los que somete la urbe, me remite a ciertas utopías urbanas. La condición de aislamiento, planificación extrema y comunidad son dimensiones que se reiteran en muchas ciudades utópicas tales como la isla de Utopía de Tomás Moro (1516), la Argirópolis de Sarmiento (1850), la Ciudad Jardín de Howard (1902), la Ciudad Anarquista Americana de Quiroule (1914), entre otras.<sup>53</sup> La idea misma de “comunidad” es siempre, en algún sentido, una utopía; ilusión de homogeneidad donde todos somos iguales.

En las localidades se tiende a buscar la sensación de estar entre los nuestros en la ilusión de la igualdad, garantizada por la monótona similitud de todos los que están a la vista. Esta garantía de seguridad está esbozada en la ausencia de vecinos que piensen, actúen o tengan un aspecto distinto de los demás. (Bauman, 1999: 64).

No puedo dejar de mencionar aquí, si bien ya lo he desarrollado en otros apartados, el sueño utópico del aislamiento de la clase alta limeña que actualmente parece haber encontrado su *topos* en las playas de Sur de Lima, en Asia donde, en un nuevo intento de huida y aislamiento, se traslada hacia esta zona para vivir, al menos durante el fin de semana, la fantasía de la comunidad cerrada, de estar entre “iguales”. Como plantea Améndola (2000: 342) la comunidad sonriente que muchos utópicos, críticos de la sociedad de su tiempo, soñaron se ha transformado en la comunidad purificada y blindada, probablemente el revés de esa sociedad que imaginaban.

---

<sup>53</sup> Un análisis de diversas utopías urbanas puede encontrarse en dos textos escritos por Celia Guevara: “Utopías y realidad de lo urbano” y “Utopías urbanas: el caso Quiroule” de Celia Guevara.

### 3.4 Identidades

La identidad es una categoría relacional, intersubjetiva e histórica (Quijano, 1992: 260). Las identidades no son estancas, son construidas y configuradas en un contexto relacional vinculado con el reconocimiento y la diferenciación con respecto a otro/a. De esta manera, la idea de identidad étnica se construye en un campo social en el que hay más de una identidad cultural en contacto y supone la afirmación de un *nosotros* fundado en la idea de *alteridad*. Siendo múltiples las identidades que atraviesan a los sujetos, la construcción de la identidad se da a través de una de esas múltiples posibilidades. La construcción de la identidad del sujeto latinoamericano se da en confrontación con otro y en el contexto de las luchas por el ejercicio del poder o, en su defecto, por la resistencia, esto es, se construye la identidad en confrontación con otro del que se diferencia por oposición. En este sentido, la posibilidad de que se adopte una identificación en sentido positivo, rechazando aquella otra en la que los dominados construyen su identidad en oposición al dominador, depende fundamentalmente de la recuperación de las líneas de continuidad del pensamiento subyugado. Es a partir de las resistencias, movimientos, desgarramientos y sueños de dignidad y autonomía (Argumedo, 1996: 137) sobre la que es posible iniciar la búsqueda de estas continuidades.

Desde la matriz de pensamiento eurocéntrica las ideas de colonización, dominación y sometimiento han sido justificadas y encubiertas por la idea de la existencia de un orden natural, por lo tanto más que vividas como injustas son consideradas necesarias para el establecimiento de un orden en el que hay que incluir a los bárbaros, a estos “seres sin alma” a estos “a-mentes”, “cuasi-humanos” a los que es necesario *civilizar*.

Como apunta Margulis:

...la otredad es condición normal de la convivencia social y la base de toda identidad colectiva (que es, sobre todo, relacional), pero el grado de

otredad que se adjudica, de extrañeza, y, principalmente, la carga afectiva y la actitud apreciativa con que nos relacionamos con la “otredad social” en general y con determinados “otros” en particular varía la distancia que nos separa del otro (Margulis, 1999: 44).

Como argumenta Quijano (1992) en América Latina la colonialidad ha regido, desde la invasión española, la cuestión de la identidad. Aunque hoy no se agota allí, la instalación de la diferencia colonial a partir de la idea moderna de “raza” y su materialidad en la desigualdad en las relaciones de poder conforman aun las bases de la cuestión identitaria. La manera en que los sujetos nos miramos y nos paramos frente a los otros y otras.

### **3.4.1 La construcción del “otro”**

El aislamiento, el confinamiento espacial ha sido el principal método desde el poder para mantener las distancias sociales. En otras épocas, existían barracas para los esclavos, leprosos, locos, forasteros. De esta forma se confinaba a los diferentes, extraños, enfermos evitando cualquier tipo de contacto y comunicación, y, por consiguiente, perpetuando el extrañamiento. Esta es justamente la función central de la separación espacial; el extrañamiento reduce, estrecha, comprime la visión del otro perpetuando las distancias y separación mutua. Es así que al someter al otro a condiciones de extrañamiento mediante fronteras espaciales y con la prohibición del acceso comunicativo, se lo mantiene en su condición de “forastero”.

Si para la sociedad disciplinaria del Panóptico los lugares de encierro servían para confinar a la población a la que se deseaba mantener alejada, actualmente esto parece haberse invertido, siendo los sujetos poseedores del poder, sobre todo económico, quienes se alejan, encierran y aíslan tras los vidrios polarizados de sus vehículos, los altos paredones electrificados de sus oficinas, edificios y hogares. Aunque también puede observarse esta reclusión en el ámbito privado del hogar así como un aumento de la



seguridad (rejas, seguridad privada) en las viviendas y barrios de clases medias y bajas, este proceso se ha desarrollado de manera más profunda y evidente en los sectores de las clases media y alta.

Considero que una clave para pensar la configuración urbana está en la arqueología de las murallas (cercos, rejas, paredones, electrificaciones). Es posible que existan miedos antropológicos profundos (Murillo, 2003) plasmados en el espacio urbano en un tipo de urbanización. Las murallas, cercas, rejas, alambrados electrificados son una objetivación de este miedo que no tiene un sujeto-otro definido sino que por el contrario, al tratarse de un otro difuso acrecienta su efectividad, de allí también sus efectos profundos.

La negación y exclusión del *otro* parece la forma más lineal de eliminar cualquier figura amenazante. Los diversos intereses y la escasa integración social configuran una sociedad en la que las distancias sociales resultaban enormes e infranqueables. Si, como he planteado, el miedo tiene implicancias sociales y se plasman en la configuración socio-espacial, los temores de la época pueden explicar, en parte, la constitución de espacios excluyentes, de espacios exclusivos y espacios de reclusión.

Sin embargo es oportuno preguntarse ¿Quién es el “otro”? ¿Se trata siempre del mismo sujeto histórico o el otro temido ha ido cambiando a lo largo del tiempo? Analizando diversos textos (Flores Galindo, 1991; Flores Guzmán, 2005; O’Phelan Godoy, 2005; Sifuentes De la Cruz, 2004; Rosas Lauro, 2005) encuentro que, reales o no, se configuraron en la época de la colonia tres amenazas que atemorizaban a las autoridades: la amenaza pirata, la conspiración de indígenas y el levantamiento de “la plebe”. Uno de los grandes temores se centraba entonces, en primer lugar, en el extranjero, esto es, en los piratas, corsarios, que amenazaban los puertos de las grandes ciudades. Éstos representaban la manera más violenta de la irrupción de la figura del *otro* (Flores Guzmán, 2005: 33). Sin embargo, como plantean algunos autores (Flores Guzmán, 2005; Sifuentes De la Cruz, 2004) si bien todas las obras de defensa fueron construidas luego de

ataques piratas, y bajo este pretexto, el principal temor de las autoridades coloniales no era tanto a sus ataques (aunque indudablemente existieron y formaban parte de los temores de la época) sino más bien a las posibles alianzas entre éstos y los sectores sociales marginados. En este sentido, la fundación de Lima a orillas del Pacífico es estratégica no sólo porque facilitaba el comercio por vía marítima, sino también porque funcionaba como puerta de escape frente a una posible ofensiva indígena. Ubicada detrás del último cerro de los andes y con el río Rímac (a lo que luego se le suma la muralla) que rodeará Lima como línea divisoria, el trazado de la ciudad, con las calles rectas y anchas para el paso de la caballería y el funcionamiento de los cañones, refleja ese temor (Tejada, 1995: 148).

Otro de los temores, uno de los más importantes en este período, es entonces el “miedo a la plebe”, a las revueltas de la población negra e indígena (Flores Galindo, 1991; O’Phelan Godoy, 2005; Rosas Lauro, 2005). Las rebeliones del siglo XVIII exacerbaron este temor de las elites coloniales a los posibles levantamientos de la mayoría de la población, indígenas y negros, que permanecían excluidas. Según parece, hubo al menos dos intentos por parte de los indígenas de inundar la ciudad desviando el río Huatica, el primero en 1666 y el segundo en 1760 (Günter y Lohmann, 1992: 146). Asimismo hubo varias revueltas indígenas, una de las más importantes habría tenido lugar entre 1667-1678 en el arco del puente que daba acceso a la ciudad. La misma fue violentamente reprimida, cortándoles las manos y la cabeza a quienes participaron del levantamiento y luego exhibiéndolas públicamente, a modo ejemplar.

Hacia fines del siglo XVII se inicia la construcción de la muralla que rodeará a Lima, supuestamente con fines de defensa militar y de control sobre la entrada de mercadería. Sin embargo, me inclino por pensar, y algunos textos también lo sostienen (Sifuentes De la Cruz), que más allá del objetivo de fortificar la ciudad en defensa de, por ejemplo, la amenaza de ataques piratas, la muralla fue levantada principalmente por temor a las conspiraciones y ataques de indígenas en la ciudad y las sublevaciones y asaltos de la población esclava, así como a las posibles alianzas entre éstos

y los piratas. Las diversas oposiciones que en la época tuvo esta construcción, así como las fuertes críticas en relación con su inutilidad o poca adecuación a sus fines confirmarían esta idea. De modo que, el miedo a la amenaza pirata fue en realidad el pretexto ideal para reforzar el control que ya se venía ejerciendo sobre la población. Por eso, sostengo que la construcción de la muralla de Lima, bajo el supuesto de proteger la ciudad de los posibles ataques piratas, tenía como principal objetivo el de brindar cierta seguridad a la elite de los temidos levantamientos de la población pobre.

Luego, el siglo XVIII es un período de importantes rebeliones indígenas. Entre los años 1770 y 1779<sup>54</sup> se contabilizaron 128 alzamientos en el área andina, entre los cuales, 107 corresponden al Perú (10 a Ecuador y 11 a Bolivia). Así, como plantea Flores Galindo, la rebelión de Tupac Amaru II que se inicia en noviembre de 1780, no es sólo la culminación de un ciclo de revueltas sino la derrota de una revolución organizada, con un conjunto definido de dirigentes y un programa, que pretendía quebrar el orden colonial establecido desde la conquista española y refundar la “república de indios”.

El terremoto de 1746, se produjo dos años después de la primera rebelión Amazónica de Juan Santos Atahualpa en 1742 -“por la resurrección del antiguo Imperio de los Inkas”-, 10 años después de la rebelión de Lucanas en 1736, cuatro antes de la rebelión indígena de Huarochirí y 38 antes de la primera revolución nacional indígena de Túpaq Amaru 2 y Túpaq Katari en 1782. El siglo XVIII estuvo marcado por muchísimas rebeliones con un denominador común: el regreso de los incas y la “resurrección del imperio incaico” (Montoya Rojas, 2010: 5)

De modo que, a lo largo de la historia, las concepciones sobre la otredad se han ido modificando. En el inicio de la fundación de Lima este *otro* era el extranjero: piratas, corsarios, que amenazaban la invasión de la ciudad; luego el temor se traslada hacia un sujeto pensado desde la ciudad española de Lima siempre como *otro*: el indígena. Después de la derrota de Tupac Amaru, que acaba con la elite indígena, y la Independencia del Perú, el

<sup>54</sup> Entre 1730-1739 hubo 10 levantamientos; entre 1740 y 1749: 5; entre 1750 y 1759: 11; entre 1760 y 1769: 20. Sin embargo, como aclara el autor, es necesario tener ciertas precauciones con estos datos y tener en cuenta que este incremento puede responder, por ejemplo, a que en los últimos años las rebeliones hayan sido más o mejor documentadas (Flores Galindo, 2005: 112)

temor al indígena disminuye aunque persisten las luchas campesinas y los movimientos indígenas durante el Siglo XX.

El terremoto y tsunami, de un lado, y las rebeliones indígenas, de otro, causaron grandes preocupaciones a los funcionarios del estado colonial español. Las movilizaciones de Lima y Huarochirí, directamente emparentadas con la rebelión amazónica de Juan Santos Atahualpa en 1742, anunciaron lo que vendría sólo 30 años después con Túpaq Amaru y Túpaq Katari (Montoya Rojas, 2010: 7).

Luego la figura del *otro* se desplaza hacia el migrante, en general serrano, que a partir de la oleada migratoria de los años 60 en adelante, se instala en las tierras desocupadas que circundan la ciudad de Lima. Como bien resume Flores Galindo (1999):

Desde que el presidente Balta, en 1872, derrumbó las murallas coloniales, los ricos han marchado en busca de un barrio exclusivo (...) ahora se han rodeado de murallas, policías privados, perros, alambradas. Evitar la imagen incómoda del pobre por el temor (...). Lima es una ciudad que ha crecido rodeada por el temor. Sus dueños temieron antes que sus casas fueran arrasadas por indios, después por sublevación de esclavos, siempre por algún cataclismo –el mar o los terremotos– y, en nuestros días, por esa especie de aluvión que desciende de los andes; mas de 50 por ciento de migrantes Lima ha sido, desde Pizarro, la sede de la dominación; lo occidental y moderno imponiéndose sobre el mundo andino. (...). La huida de los tugurios termina cuando los nuevos barrios residenciales tropiezan con el cinturón de pueblos jóvenes” (Flores Galindo, 1999: 62-63).

La difundida y ampliamente utilizada denominación de “invasor”<sup>55</sup> para referirse a quienes ocupan terrenos para construir sus viviendas, contiene, además de cierta connotación despectiva, una fuerte idea de extrañamiento y distancia. Como puede leerse en muchas de las entrevistas realizadas:

La gente se venía de a miles. Esos son los **invasores**. Gente que no sabía hacer nada, la mayoría se empleaba en las casas pero mucha otra gente se dedicó a la delincuencia, al mercado libre, drogas y tantas cosas... (Teresa, Chacarilla).

---

55 El término “invasor” ha llamado mucho mi atención pues está tan naturalizado entre todos los sectores de la sociedad que, incluso, es ampliamente utilizado en textos académicos sin mediar reflexión alguna sobre las posibles connotaciones (negativas) que esta denominación puede implicar.

Ahora ya no hay muchas invasiones, está más tranquilo, ya no hay tantas invasiones. Ya no hay espacio, de tanto que han invadido los **invasores**. Antes si había un espacio libre ya iban por la noche y se metían ahí (Alex, San Juan de Miraflores).

En suma, considero que se ha mantenido al indígena como la gran “otredad”, otro temido, otro despreciado, pues si bien puede pensarse que hacia fines del siglo pasado el *otro temido* se objetiva en Sendero Luminoso, de alguna forma, esta sería como una máscara del viejo “problema del indio”, puesto que ante los ojos de Lima, al menos al principio, Sendero Luminoso aparece asociado a lo indígena. En este caso no se trata de las máscaras que permiten participar del juego de sociabilidad mencionadas anteriormente y a las que se refiere Sennett (1998) sino que pienso en la máscara en un sentido de tiempo histórico más amplio donde el *otro* aparentemente va variando y tomando diferentes rostros: extranjero, población indígena y esclava, migrante, terrorista, sin embargo parece tratarse siempre del mismo, el indígena.

## Capítulo IV

### MURALLAS DE LIMA Y RACISMOS DE MIL COLORES



*Rejas en punta y botellas rotas. Miraflores, Lima*

*Foto: M. Jones, 2005*

*“Ocurre con las ciudades lo mismo que con los sueños: todo lo imaginable puede ser soñado, pero hasta el sueño más inesperado es un acertijo que esconde un deseo, o bien su inversa, un temor. Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de temores, aunque el hilo de su discurrir sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas, y cada cosa esconde otra” (Calvino, 2000: 58).*

## **Capítulo IV**

### **MURALLAS DE LIMA Y RACISMOS DE MIL COLORES**

#### **4. 1 Estado y seguridad**

El temor en las ciudades es entendido en tanto miedo al otro. Como señala Barbero (2000: 33) se trata de una angustia cultural derivada de la desconfianza generada por la presencia de alguien extraño, diferente, pues en la calle se ha vuelto sospechoso todo aquel que haga un gesto que no pueda ser descifrado en forma inmediata. De manera que la diferencia es leída en términos de sospecha, amenaza o peligro.

El Estado, en este contexto, remite al Estado Hobbesiano, creado como consecuencia del temor al otro (“homo homini lupus”). Para Hobbes el miedo a la muerte violenta está en el origen de la política en tanto es la razón por la cual los hombres pactan dando origen al Leviatán. Según postula Kessler (2009: 54), la formación del Leviatán no significa ponerle fin al temor sino el paso de un miedo imprevisible al prójimo a otro previsible encarnado en la figura del mismo Leviatán. En la actualidad, este Estado, aparentemente incapaz de continuar cumpliendo la promesa de origen de protección de sus súbditos, frente a la amenaza de sus existencias, en la cual fundaba su razón de ser y legitimidad, se ve obligado a desplazar la “protección” de los peligros para la seguridad social hacia la seguridad personal (Bauman, 2007: 13).

Los miedos nos impulsan a emprender medidas defensivas, y las medidas defensivas dan un aura de inmediatez, tangibilidad y credibilidad a las amenazas reales o putativas de las que los miedos presumiblemente emanan. Es nuestra respuesta a la ansiedad la que convierte las premoniciones sombrías en una realidad cotidiana para nosotros, dotando de carne y hueso a lo que, de otro modo, no sería más que un fantasma. El miedo arraiga en nuestras motivaciones y objetivos, se instala en nuestras acciones y satura nuestras rutinas diarias... (Bauman, 2007: 171).

Como ya he planteado en los capítulos precedentes, encuentro que el *miedo* juega un papel fundamental en la construcción de la subjetividad. El miedo, el discurso del miedo al otro/a incide en las prácticas sociales y se plasman en la configuración urbana. En la ciudad de Lima, así como en muchas otras ciudades latinoamericanas, han proliferado múltiples, variados y “creativos” dispositivos de seguridad implementados para consolidar el amurallamiento de los hogares, sobre todo los de clases medias y altas, que, por su parte, son quienes pueden solventar el gasto que este enorme negocio involucra. Ya entonces no podría pensarse al estado en términos hobbesianos, pues el éste ya no logra garantizar el orden social a cambio de la adscripción y sumisión al Leviatán.

Si, como he argumentado en capítulos precedentes, asistimos a un momento de mutación histórica donde *lo social* en el sentido en que se había comprendido durante un siglo, estaría experimentando un cambio sustancial, dando lugar a la *comunidad* (Rose, 2007). En este paso de *lo social* a *lo comunal* las responsabilidades han sufrido una reformulación de modo que el sujeto de la comunidad es interpelado en tanto individuo moral, con lazos de deberes y obligaciones vinculadas con espacios sociales más locales, esto es, con otros sujetos que comparten la situación laboral, o bien con quienes está relacionado territorialmente por lazos de vecindad, familia, entre otros. Lo que resulta fundamental es que esta reconfiguración del territorio de gobierno en comunidades tiene un efecto de “des-totalización” espacial. De este modo, la idea de Nación ya no funcionaría como fundadora y fundamento de matriz de solidaridades, en su lugar, cobran preeminencia una diversidad de comunidades, heterogéneas, localizadas, superpuestas, múltiples, territoriales, efímeras, que operan con mayor eficacia como creadoras de solidaridades y vínculos más o menos permanentes o



efímeros, circunstanciales o perdurables, estables. En suma, los sujetos, como resultado de una serie de procesos políticos, ideológicos y sociales que confluyen en el desmantelamiento de las garantías del estado de bienestar, buscan en la comunidad lo que ya no encuentran en el espacio más amplio de la sociedad. De modo que las organizaciones comunales funcionarían de algún modo, como el atenuante que encuentran algunos sectores sociales frente a la incertidumbre ontológica.

El tema de la “seguridad” (tratado, manipulado y utilizado política e ideológicamente desde diversos sectores del poder de las derechas hasta su agotamiento) ilustra el modo en que el “gobierno a través de la comunidad” involucra una variedad de estrategias para instrumentalizar estas dimensiones de lealtades entre individuos y comunidades al servicio de proyectos de regulación, movilización o reforma. Si en la era de las racionalidades sociales de gobierno, el mantenimiento de la seguridad colectiva era una tarea que asumía el Estado a través de medidas universales (seguro social, fuerzas policiales), actualmente esta imagen social es desplazada por una variedad de formas diferentes de imaginar la seguridad, cada una de las cuales motoriza, sentidos diferentes de comunidad.

En Lima el proceso de descentralización ha implicado una responsabilización de las unidades distritales en varios aspectos, entre ellos, diversos aspectos relacionados con la “seguridad”: serenazgo, permisos de enrejados perimetrales. Este corrimiento del estado implica una política que hace foco en las comunidades locales y apela a la organización ciudadana. Muchas veces la descentralización de funciones implica en la práctica un abandono por parte del estado de su rol en tanto garante del bien común, y termina cada municipio librado a sus propios recursos (económicos, organizativos). De modo que lejos de lograr mayor equidad, terminan profundizándose las diferencias, lo cual propicia y profundiza los procesos de guethificación.

Con respecto al cambio en las políticas de seguridad social, apunta Rose, los sujetos son urgidos a tomar responsabilidades por su propia seguridad y la de sus familias (medicina privada, seguros de retiro, seguros de vida); esto es, tomar precauciones activas ante eventuales amenazas al estilo de vida que han elegido. Así, la protección contra los riesgos (Beck, 1998) a través del consumo de “seguridad” se vuelve parte de las responsabilidades de cada individuo. Este proceso, en el que los sujetos son empujados a asumir la *gestión de los propios riesgos*, genera a su vez, una sensación de mayor incertidumbre y ansiedad ante la falta de un continente colectivo.

Como ya he enunciado, esta desconversión de lo social opera, por un lado, a través de la recodificación del rol y las incumbencias del Estado pero también, través de la reactivación de la Comunidad en un doble sentido: “desde arriba”, a través de iniciativas del Estado que apelan a las comunidades estimulando su participación, recurriendo a las capacidades autorreguladoras de los individuos y las comunidades y “desde abajo”, se trata de individuos, familias, agrupamientos que construyen sus identidades y organizan sus acciones sobre colectivos percibidos como “ceranos” en contraposición a los cada vez más percibidos como abstractos y distantes conceptos de ciudadanía social, pertenencia nacional (de Marinis, 2005: 23).

En las entrevistas parece claro que las cuestiones relacionadas con la seguridad personal y de los hogares han quedado en manos de los propios sujetos que, ante la falta de respuestas por parte del estado y las autoridades policiales, recurren a la organización vecinal.

Los vecinos tienen pitos así cuando hay algo se pasan la voz y la gente sale. Hacen sonar y al toque salen con palos, con fierros, lo que sea. (...) La misma gente, la misma comunidad, al ver que tanto robaban ya, **han hecho su comunidad**, reunirse por zonas y hacer rondas. Entonces choro que agarraban, lo mataban, pues (Víctor, La Molina).

Nosotros **armamos seguridad**. Comenzamos a dar seguridad a nuestro parque. Pusimos rejas, las alarmas (...) formamos nuestra asociación y comenzamos a contratar vigilantes (...) **trabajamos con la policía, la municipalidad y las juntas vecinales** (...) la policía vino cuando estábamos **organizados** y nos dijeron de trabajar conjuntamente para

**rondar** todo Salamanca y botar a los delincuentes. Y así fue. A partir de eso los otros parques comenzaron a enrejarse (...) Está habiendo una delincuencia tremenda. Y la única manera de parar esto, porque **la policía no se abastece, serenazgo no se abastece**, tiene que ser con **participación ciudadana**. Nosotros tenemos que estar apoyando. Entonces ya va a ser mayoría y vamos a poder combatir la delincuencia. Y se está combatiendo (...) las **juntas vecinales** están trabajando y están resguardándonos (Luis, Urbanización Los Recaudadores).

El mismo entrevistado, cuenta el modo en que se han organizado entre los vecinos y el vigilante ante una situación de robo. Aquí la policía nunca es mencionada, la seguridad parece correr por su propia cuenta.

... los vecinos conversando dijimos, vamos a poner las rejas, a protegernos mejor. Habían puesto rejas en las playas, de esos nos hemos copiado (...). Cuando el vigilante suena la alarma, los vecinos tienen que comenzar a hacer bulla, sin salir de sus casas, salir a sus ventanas, para tratar de ahuyentarlo... (Luis, Urbanización Los Recaudadores).

...hay gente que cuida en las noches, se le paga para que cuide (...) Cada casa paga semanal un tanto y se le paga a un guachimán para que cuide (Maribel, San Juan de Miraflores)

Sin embargo, otra parece ser la organización para quienes viven en lugares más acomodados y cuentan con mayores recursos y servicios.

Está solamente **serenazgo y vigilancia privada** en las casas. En los edificios no porque tienen su **guardián** que está día y noche y no abre así nomás, el guardián no puede abrir a nadie. Se abre desde los departamentos y es difícil subir. Los departamentos tienen llave, el ascensor... es mucho más seguro (Isabella, San Isidro).

Hay serenazgo, hay serenazgo. El edificio de enfrente tienen **vigilante las 24 horas**. No me pertenece a mí pero de todas maneras siempre... pienso que si ven algo van a chillar. Un vecino nos dijo aquella vez que ese mismo carro hace unos días había estado robando también... Como a la semana siguiente tenía otro shower acá, llamé al serenazgo y les dije **que yo soy una cliente vip, que pase, que pase el serenazgo**. Hay zonas que se prenden los rateros a robar. La gente lo único que quiere es su seguridad, enrejarse (Delia, Surquillo).

Hay municipalidades que se preocupan y vienen. Yo **por acá veo siempre la camioneta de serenazgo que está dando vueltas y tú llamas y vienen al toque**. O sea, **todo depende de la organización de cada uno de los municipios**. En los pueblos jóvenes sí se organizan. Leo en los diarios cómo amarran a uno y le pegan. Tienes que ponerte en los zapatos

de ellos para entenderlos. Esta gente, lo que les costó comprarse un televisor, lo que le costó hacerse de sus artefactos eléctricos... (Nucha, Surquillo).

Como puede leerse en este último párrafo, la entrevistada compara su situación con la vivida en espacios donde el Estado parece no intervenir con tanta celeridad como en los barrios residenciales de gente, a decir de una entrevistada, *vip*.

## 4.2 Del temor y otros demonios

A través de las entrevistas ha sido posible acceder a las representaciones, percepciones y experiencias urbanas de los sujetos. Tanto los entrevistados de clase alta como media y baja identifican como uno de los principales problemas que les preocupa, *la delincuencia*. Sin embargo esta figura donde se condensa el temor tiene diversas aristas. Los entrevistados de clase media y baja advierten como *problema* cuestiones vinculadas con aspectos que les resultan cercanos, relacionadas con situaciones barriales, cercanas sus barrios,: así especifican la delincuencia y mencionan la presencia de *fumones*, *pirañas*, *pandillaje*. Asociando la figura del delincuente a cierto grupo etéreo (jóvenes) y a ciertas prácticas (pandillas) y consumos (drogas), identificando así inicialmente al *otro temido* en el joven pobre, joven marginal. Por su parte, los temores de los entrevistados de clase alta están mayormente ligados a su propia realidad y vinculados con la pérdida de lo que ya tienen: *robo*, *delincuencia*, *asalto*, es decir vinculados con la irrupción del afuera, con peligros que llegan del exterior:

La delincuencia. Salir a la calle y tener que andar a la defensiva. Salir a la calle, caminar por la calle, es imposible, ya no puedes. Si tienes joyas, no las usas. Archívalas. No puedes. Si tienes cosas bonitas, no las puedes usar (...) Compré un auto chico, *low profile*, cuando iba al hospital no me

importaba, agarraba el “meche”<sup>56</sup> y me iba por atrás. Hasta el día de hoy, yo nunca voy por la misma ruta al mismo sitio, ya se me ha quedado grabado. Un día voy por un lado, otro día voy por otro (Delia, Chacarilla).

El temor, el miedo es el nombre que le damos a la incertidumbre, a la ignorancia con respecto a algo, que al desconocer, se vuelve amenazante, temible. Cuanto más difuso y disperso, más intenso, temible, efectivo es el miedo. *La inseguridad* se plantea como un temor subjetivo naturalizado discursivamente pero vinculado con una histórica construcción cultural que se va personificando en diversos actores sociales y se plasma en cuestiones objetivas, se objetiva en acciones concretas, robos, asaltos, venta ambulante, acciones terroristas, etc.

Siguiendo a Bauman, los peligros que se temen pueden clasificarse en tres: los que representan una amenaza para la propiedad y el cuerpo, los que amenazan la duración y fiabilidad del orden social del que depende su medio de vida (salario, renta) y, por último, aquellos peligros que amenazan el lugar de la persona en el mundo, su posición en la jerarquía social, su identidad (Bauman, 2007: 12). Parece haber en el imaginario de muchos de los entrevistados una vinculación entre las primeras estrategias de seguridad implementadas y la época del terrorismo. De Manera que, según manifiestan, la “inseguridad” tendría dos vertientes, o dos etapas que parecen, por momentos, superponerse: en primera instancia la sensación de inseguridad habría estado ligada a las acciones terroristas llevadas adelante principalmente por Sendero Luminoso, posteriormente, los entrevistados atribuyen la sensación de inseguridad a la “delincuencia”, término que involucra: robos, asaltos, secuestros y es personificada en los “invasores”, “fumones” y “pandilleros”. Luego, en segundo o tercer plano, aparecen en las entrevistas, nombrados como “problemas” temas como la corrupción, el desempleo, entre otros (claramente fuente de otro tipo de inseguridades, no menos importantes en lo que respecta a la sensación de temor o inseguridad existencial en tanto el trabajo es nada menos que la fuente de subsistencia material).

---

<sup>56</sup> En referencia a su automóvil marca Mercedes Benz.

En suma, la explicación acerca de la génesis de las rejas y demás dispositivos de seguridad implementados parece estar relacionada, en primer lugar, o desde el discurso, en un primer momento, con la presencia casi fantasmal del terrorismo: ¿El temor a Sendero o el sendero del temor? Los entrevistados de clase alta coinciden en ubicar temporalmente el comienzo del proceso de lo que denomino “amurallamiento” con la irrupción de la violencia terrorista en el país.

Ahora todas las casas tienen rejas, es horrible, hay sitios donde tú ves enrejados, enrejados, parece cárcel (...) hace treinta años, diría yo, veinticinco años, que se empiezan a enrejar y todos los jardines que había delante de las casas, preciosos, toditos se empezaron a cerrar, a hacer muros o rejas (...) **Hemos ido nosotros mismos encerrándonos y creando seguridad, protegiéndonos. También saliendo cada vez menos, cuando había lo de Sendero...** me olvidaba una época terrible (Isabella, San Isidro).

...es consecuencia de la época del **terrorismo** más álgido y consecuencia también de que comenzaron a proliferar una serie de **robos** en el área (...) El enrejado tiene más o menos doce años. Acá nos pusieron una serie de bombas (...) acá nos llegaron a poner ocho bombas los **terroristas**, en esta área. Posteriormente a los bombazos de los terroristas, o paralelo a eso, había lo de los **robos** (...) los enrejados nacen como una medida de protección en contra del **terrorismo** y de la **criminalidad ciudadana**. Los altos índices de criminalidad llevan a buscar las urbanizaciones y a protegerse de alguna forma poniendo protección... (José, Surquillo).

Lo que resulta más interesante es que en el mismo relato los entrevistados y entrevistadas vinculan el miedo al terrorismo y el temor a los robos. En este párrafo la entrevistada, como otros, ubica temporalmente el comienzo de la implementación de los diversos dispositivos de seguridad en la época del terrorismo.

Durante la época del terrorismo empezó todo eso. La gente comenzó a enjaularse. O se ponían muros, como yo, o se ponían las rejas (...) Para evitar que los ladrones entraran. Porque la gente caminaba por la calle, **el terrorismo, los ladrones**. Caminaban así... los arranchones de carteras, **todo** (Delia, Chacarilla).

En este último relato, terrorismo, ladrones, asaltantes, parecen confundirse en un “todo” (como ella misma manifiesta), un todo indiferenciado. Por otra parte, la entrevistada no se refiere a los terroristas en tanto sujetos sino que los objetiva y menciona como: “terrorismo”, en cambio sí identifica como sujetos a los ladrones o asaltantes. De modo que lo temido aparece por un lado como un “todo” pero además, como un todo difuso donde confluye el temor tanto hacia “otros” sujetos (asaltantes, ladrones) como hacia algo menos identificable, más difuso y, por tanto, menos asequible: “el terrorismo”. Lógicamente este carácter difuso de lo temido, en tanto consiste en algo menos asible y confrontable, más efectivo resulta.

Un entrevistado también vinculaba la presencia de los enrejados y paredones con la llegada de los migrantes a Lima y el terrorismo.

...alrededor de los años 88-90 que empieza a desaparecer el terrorismo pero a aumentar la criminalidad. Lo que sucede es que una ciudad que está más o menos diseñada para una cantidad de habitantes, crece explosivamente en función de la migración (...) Lima siempre fue una ciudad abierta, a partir de los años 80 comienza esto. Estos enrejados vinieron contra la **criminalidad** pues en consecuencia del **terrorismo** y de las **migraciones** y todo esto, las migraciones comienzan a crecer, ahí está el nexa (José, Surquillo)

Otra entrevistada, ante la pregunta sobre la época del terrorismo utiliza, en una misma línea argumental, términos bien disímiles, así se refiere a: “la gente” (migrantes), luego nombrados como “invasores”, “delincuentes” y finalmente “senderistas”, terroristas.

Una época muy dura. **La gente** se **venía de a miles**. Esos son los **invasores**. Gente que **no sabía hacer nada**, la Mayoría se empleaba en las casas pero mucha otra gente se dedicó a la **delincuencia**, al mercado libre, drogas y tantas cosas. Luego se acaba el **terrorismo** y sube la delincuencia (...) esta gente **delincuente** se hace pasar por **senderistas** ahora. **Raptan** a la gente y se hacen pasar por **senderistas** (Teresa, Chacarilla).

En este relato los migrantes (“...se venía de a miles”) son denominados como “invasores”, luego “delincuentes”, relacionados, de algún modo no

explicado pero explícito, con el “terrorismo” (“se acaba el terrorismo, sube la delincuencia”) y, finalmente “senderistas”. Se observa un discurso circular que se retroalimenta: terrorista-inmigrante-invasor-ladrón y nuevamente terrorista.

Otro aspecto destacable es la prejuiciosa, despectiva y obtusa aseveración acerca de las capacidades de los migrantes que, según la entrevistada se trata de “gente que no sabía hacer **nada**”. En este mismo sentido otro entrevistado decía:

En la forma de vida, en las costumbres, como hay una inmigración de las provincias, gente que nunca ha sido educada, gente que los gobiernos nunca se han preocupado, **sin cultura de ninguna clase...** (Omar, San Miguelito).

Aquí la noción claramente discriminatoria y racista acerca de los migrantes de provincia que llegan a la ciudad de Lima con otras costumbres, otros gustos, otras concepciones, en suma otras culturas que, desde una matriz de pensamiento céntrica (eurocéntrica, limacéntrica) que postula el conocimiento occidental europeo y blanco como “el conocimiento” y su cultura, (ropas, artes y formas) como “la” cultura, quedando gran parte de la humanidad fuera de esta. Así otras formas, costumbres, educación, lenguas, músicas, artes, son leídas desde esta perspectiva, como no-cultura, falta de cultura.

En suma, en estos párrafos puede observarse el efecto de sinonimia entre los términos inmigrante, invasor, terrorista y delincuente. Es notorio el constante ejercicio y armado de cadenas referenciales sinonímicas aplicadas sobre una serie de palabras que se equiparan y confunden, pese a ser conceptualmente tan disímiles. La cadena: inmigrante-invasor-ladrón-terrorista se reitera en el discurso de la mayoría de las entrevistadas y entrevistados de clase media y clase alta.

En esta simplificación reduccionista de la cuestión social que se explicita en las formaciones discursivas de las entrevistadas y entrevistados de clases



medias y medias altas sobre la cuestión social peruana resulta palpable la latencia de lo que podría denominarse “guerra” étnica: *el indio que acecha*. Figura latente que parece adoptar diversas máscaras que se presentan como fácilmente intercambiables: *delincuente, ladrón, de inmigrante, terrorista*. En definitiva considero que se trata siempre del mismo sujeto, el indígena que se presenta ante la clase alta como una figura amenazante y la idea-mito que se esconde detrás de ella es la del indígena que resiste y vuelve para vengar la matanza de la conquista española. De allí que los migrantes serranos se presenten en el discurso como el “invasor”.

Se fueron **apoderando... ¡invasiones! Invaden**. Hacen sus chozas de estereras y no tienen ni agua, ni luz, ni desagüe, nada. Entonces yo pienso que es esta gente la que, por desesperación, **empiezan a robar, a malograr... toda la gente de acá. Es contagioso** también ¿no? (Isabella, San Isidro).

Como he planteado en capítulos precedentes, sostengo que si bien a lo largo de la historia, las concepciones sobre la otredad se han ido modificando (piratas, indígenas, esclavos, terroristas), en Lima se ha mantenido al indígena como el gran “otro”. Durante la época del terrorismo, “senderistas”, luego migrantes o, como prefieren denominarlos, “invasores”: se trata desde el principio del mismo sujeto, el indígena que es embestido de diversos ropajes y representado por diversos personajes a temer.

Retomando el párrafo citado, la entrevistada, una mujer de clase alta, en un discurso donde puede entreverse cierto lenguaje bélico (“Apoderarse”, la exclamación: “¡invaden!”) le otorga a los migrantes la facultad de arruinar o “malograr” al resto, preguntándose retóricamente si “es contagioso”, así la delincuencia y, creo que también se está refiriendo a las “invasiones” en general, serían entendidas como enfermedades contagiosas de las que, por ende, para mantenerse a salvo habría que alejarse, tomar distancia. En este caso, mediante la *metáfora sanitaria* hay una deshumanización o al menos una degradación de humanidad: el otro como “enfermo contagioso”, de quien es conveniente mantenerse alejado. El refugio al cual acuden en busca de una vida “sana y feliz” lejos de los otros-indeseados, otros-temidos que

“malogran” la ciudad, es la urbanización cerrada, su hogar amurallado en un barrio exclusivo y los fines de semana bien lejos, en las playas de Asia donde no soportan compartir ni su pisada en la arena (las empleadas domésticas están obligadas a usar uniforme y zapatillas) ni el agua del mar (donde no pueden bañarse sino hasta después de la caída del sol).

Vale decir que estas construcciones discursivas donde resuena el lenguaje bélico no son exclusivas de las clases medias altas limeñas, así un entrevistado de Huaraz decía:

Pero esto va a ser una cosa horrible. Cuando estuve en el terremoto del 70 en Huaraz (...), como a las cuatro o cinco, la gente de los cerros comenzaron a bajar a robarnos, a saquearnos y nos comenzaron a saquear mientras nosotros estábamos heridos, salvando a nuestra familia, todo. Se llevaron hasta nuestras refrigeradoras en la espalda (...) ¿Qué es lo que pasaría acá en Lima si hay una desgracia así? Se vienen de todos los **pueblos jóvenes** y esto sería una **guerra**. Mientras **nosotros** estamos tratando de salvarnos, se vienen acá a **invadirnos** y nos roban. (Luis, Urbanización Los Recaudadores)

En este relato es significativa por un lado, la utilización del lenguaje bélico (“guerra”, “invadirnos”) lo cual revela, al menos, la sensación de conflicto, de amenaza (sea cual fuere el amenazante y el amenazado) y la clara configuración de un “nosotros” y un “otro”. Por otro lado, la presentación de una escena imaginaria, hipotética, que parece ir tornándose real en el transcurrir del relato, hasta estar, hacia el final del relato, ocurriendo en el presente.

En la zona donde estamos nosotros, arriba para el cerro, **quisieron invadir**. (...) Invadieron. Se metieron por los cerros. Habían llevado ya su cartón prensado y los palos para clavarlos y ya instalarse. Como veinte familias. Nosotros los hemos votado. **No los dejamos bajar para que tomen el agua** (...) Nos sentamos abajo y llamamos al patrullero, al serenazgo, a todos llamamos. Como salía el sol en verano, van a querer comer, van a querer tomar agua. No habían llevado nada. El sol los hizo correr (...) Es que viene gente de mal vivir. No son gente... pues, estás invadiendo. **No es gente que conozca, es gente que nunca vi, imagínate un día salgo y me roban todo**. No los dejamos. Y eso lo quieren hacer parque, arborizarlo todo, hacerlo bien bonito, con arbustos... así, zona recreativa para la gente. Porque justo ahí arriba hay un condominio cerrado. Ese es el último que han construido. De ahí para

arriba ya es cerro pero lo quiere arborizar todito, le han puesto una división arriba, para dividir, para que no se metan, pues (Víctor, La Molina).

Continuando con este lenguaje belicista, otro entrevistado sostiene que luego de ser “invadida”, Lima “es de provincianos”, para luego asociarlos con la delincuencia:

Lima está **invadida** de provincianos. O sea, limeños hay muy poco. Limeños muy poco. **Lima ahora es de provincianos**. Todas las empresas que tú ves Mayormente son de provincianos. Lima se mueve a base del trabajo de provincianos. Así como han traído la **delincuencia**... no es que han traído, por decir, aquí se creó la delincuencia (...) Va a llegar un punto en que los **pueblos jóvenes van a invadir todas las playas del sur**, a todas las playas del sur imagínate. Yo tengo un cuñado que tiene una casa en Punta Rocas, se compró un terreno ahí y ahora está en el centro de una invasión, **todas las casas son invasiones**. Porque están creciendo más las invasiones, los pueblos jóvenes, gente provinciana que viene y tratan de buscar un sitio, algo para vivir. Eso es lo que está pasando (Luis, Urbanización Los Recaudadores).

En la cadena sinonímica, los entrevistados utilizan el término invasor no sólo para referirse a los migrantes sino también a cualquier persona “indeseada”, ajena al barrio. Una entrevistada se refería de este modo despectivo hacia los vendedores ambulantes que trabajan cerca de su barrio:

¿Por qué tenemos acá a los **invasores estos** de los **ambulantes** que están frente a Santa Isabel? (...) Vienen a cocinar, el agua sucia de lo que lavan sus platos lo tiran a los jardines, entonces es una **cochinada**... (Beatriz, Urbanización Los recaudadores).

Haciendo una lectura general de las entrevistas realizadas, parece claro que a partir de los años de violencia terrorista, se ha producido un proceso de profundización de la desconfianza. Cualquiera puede ser terrorista, cualquiera puede suponer que el otro es terrorista, acusar o sospechar de terrorista. ¿Es posible que en la época del terrorismo se haya instalado la sospecha?

Tú no sabías quién era terrorista (...) había temor. Las críticas contra el terrorismo. Tú **no sabías con quién estabas conversando**. En varias oportunidades, con el que murió, yo renegaba contra el terrorismo y él nunca me decía nada. Yo lo dejaba todos los días en su casa y cuando

murió dije, pucha, **me pueden agarrar de cómplice**. En la universidad cuando fui después de que él murió, un profesor me dijo: quizás tú también eres... y yo ni sabía que él... (Luis, Urbanización Los Recaudadores).

Luego esta desconfianza, sospecha y temor se proyecta hacia otros terrenos y se instala en la mirada hacia el otro.

...el limeño creo que es desconfiado. Todo esto creo que ha venido con lo del **terrorismo**. Todo esto es lo que ha hecho este conglomerado de cosas. Siempre es la desconfianza porque a uno lo **engañan** (...) La gran Mayoría discrimina porque desconfía. No discrimina porque sea blanco, serrano, criollo. Discrimina porque tiene miedo de caer en alguna trampa. Mucha **desconfianza**. Entre nosotros los peruanos mismos, más que con un extranjero (Teresa, Chacarilla).

**No hay confianza**. Los linchamientos surgen a raíz de eso. Están de moda porque las autoridades no responden, la policía, la población. Para una denuncia de repente te maltratan (Ángel, San Juan de Miraflores).

La gente está atenta, ves **gente extraña** y ya tienes que estar atento a eso. Ves algo nuevo por ahí, lo ves **sospechoso** y tienes que estar mirando, vigilando (Alex, San Juan de Miraflores).

..yo no tengo tanta **seguridad** ni tanta **confianza** en mi país como tendría en otro porque no sabes nunca lo que va a pasar. No tengo tanta confianza pero sí me gusta vivir acá y acá están mis raíces... (Isabella, San Isidro).

Pienso que estos temores se encuentran vinculados con una incertidumbre ontológica, incertidumbre existencial y forma parte del imaginario social, plasmándose en el discurso cotidiano como “realidad evidente”. La sospecha, el temor están relacionados con una gran sensación de inseguridad, falta de certezas e incertidumbre. Esto puede verse en varias entrevistas donde aparece como tema la falta de confianza -hacia el otro, la policía, el “país”, el trabajo- y temores vinculados con diversos tipos de inseguridades: vinculadas con la delincuencia, laborales, in-seguridad en general, en términos de confianza-seguridad-previsibilidad vs incertidumbre-inseguridad-imprevisibilidad.

En relación con los temores vinculados a las diversas inseguridades:

Hay trabajos que no te pagan bien. Encima el trabajo es eventual y no tienes un contrato ni nada. Trabajas una semana y te pagan tu semana y te dicen, ya, ya, hasta acá nomás, ya no trabajes. En todos lados de Lima

es así. Antes sí, había seguro y todo pero ahora ya no. Ahora **tiene que asegurarse uno mismo** (Alex, San Juan de Miraflores).

En cuanto a la seguridad es preocupante últimamente porque hay **delincuentes de toda índole**, desde niños hasta ancianos hay. Hasta acorbatados andan (Ángel, San Juan de Miraflores).

...yo **no tengo tanta seguridad ni tanta confianza** en mi país como tendría en otro porque no **sabes nunca lo que va a pasar**. No tengo tanta confianza (...) No es nada seguro. Seguro, no **hay ningún lugar seguro** en Lima, ninguno. Acá en Lima no hay ningún lugar seguro. (Isabella, San Isidro).

Entonces yo digo, en mi casa vienen, nos roban y no podemos hacer nada, el mundo está así, pero uno trata de tomar sus medidas. **Nada es seguro** (Maribel, San Juan de Miraflores).

**No hay confianza.** Los linchamientos surgen a raíz de eso. Están de moda. Porque las autoridades no responden, la policía, la población. Para una denuncia de repente te maltratan (Ángel, San Juan de Miraflores).

En todos los entrevistados, el terrorismo parece asociado a una época de mucho temor, desconfianza, bajo el manto de la sospecha permanente. Es una época que aparece narrada con cierto temor incluso a ser mencionada, relatada, quizás rememorada.

**Hay cosas que uno no puede comentar, no puede ni mencionar**, ni siquiera entre los amigos. A veces son cosas que son juramento. Cosas que hemos vivido, malas o buenas. Son cosas que nos han pasado lamentablemente, han golpeado a nuestros pueblos, ha traído peor atraso totalmente a nuestra población (Ángel, San Juan de Miraflores).

Se han borrado o desdibujado las fronteras entre lo seguro y lo peligroso. Es decir, se han desdibujado las fronteras entre lo previsible, las certezas, la certidumbre, lo confiable y lo imprevisible, amenazante.

Por otra parte, siguiendo a Twanama (2008), y como puede leerse en las entrevistas, estos años de violencia terrorista traen aparejados un nuevo estigma sobre la población indígena que es sospechada de senderista. Si como venía argumentando, durante estos años se instala la desconfianza y sospecha hacia el otro, parece claro que unos son más “otros” que otros. En

este sentido resulta destacable la vinculación que realizan los entrevistados entre los miembros de Sendero Luminoso y los indígenas de la sierra.

Estábamos tan *psicosiados* con que te podían matar, tanto nos habían metido en la cabeza de que todo ayacuchano era terrorista, que tú veías a un serrano y tenías miedo (Fernando, San Miguelito).

En este caso, el entrevistado expresa claramente la idea de que todo “ayacuchano” o “serrano” era sospechado de terrorista, un terrorista en potencia, al cual temer. De este modo, además, el migrante actualiza el miedo al otro extraño, al invasor, al usurpador, al portador de otros valores, costumbres y cultura. Esta manera particular de la discriminación, el racismo<sup>57</sup>, tiene su especificidad en el “choleo”

#### 4.3 Discriminación, racismo y choleo

Los procesos actuales de discriminación, exclusión y estigmatización que afectan a la población migrante, pobre y de origen indígena, tienen antecedentes en el proceso histórico de constitución de las diferenciaciones sociales sobre bases raciales, que nacen en el período de la invasión y conquista española, pero no mueren allí sino que son continuadas durante la república mediante políticas y prácticas discriminatorias y de exclusión de las mayorías.

Desde la colonia se han instalado una diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza, produciéndose una *racialización* de los sujetos que a su vez, atraviesa otras categorías como

---

<sup>57</sup> Como se ha desarrollado en otros capítulos, la “raza” es entendida en tanto construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que, desde entonces, permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (Quijano, 2005: 201).

sexo, género, nacionalidad. Desde entonces, el racismo, en tanto ideología, ha servido para consagrar el *status quo*, los privilegios de unos y la marginación y segregación de otros manteniendo intactas las estructuras de dominación y poder. Creo que es fundamental reconocer que aun hoy persisten formas muy arraigadas de discriminación étnica y racial, si bien oficialmente negadas, continúan actuando con gran efectividad.

Como señalan Margullis y Urresti, la noción de discriminación racial alude claramente a una *racialización de las relaciones de clase* que comprende:

...no sólo a la forma de constitución histórica de tales relaciones, sino también a los procesos de construcción del sentido, a la gestación de valores, formas de apreciación y modelos estéticos que son consecuentes con las clasificaciones sociales y que contribuyen a reproducirlas. En otras palabras las claves de los procesos discriminatorios están profundamente insertas en nuestros códigos culturales y asoman impensadamente en nuestros mensajes y en nuestros actos (Margullis y Urresti, 1998: 9).

Desde entonces ha pesado una valoración negativa sobre la población indígena y negra que, además, como bien señalan Ansaldi y Funes, son siempre “otros” recortados como un problema: “indígena”, “inmigrante” o “negro” (Funes y Ansaldi, 1997).

En este sentido, con el proceso migratorio que se inicia a mediados del siglo pasado y la llegada de la población migrante, mayormente proveniente de la sierra, surgen nuevos temores ante la “amenaza” que representa la irrupción de lo andino en la ciudad y se reavivan los discursos discriminatorios con fuertes bases racistas. La denominación misma de “invasores” (naturalizada y utilizada inclusive en los textos académicos para denominar a los migrantes que se instalan en Lima y toman tierras para construir sus viviendas) es sumamente sugerente.

Un claro ejemplo de esta discriminación la encontramos en el discurso de un entrevistado que contaba:

A partir de los setenta empezó la inmigración acá de todos los provincianos que venían por miedo, por temor, los amenazaban, en fin... comenzaron a venir a Lima y comenzaron a formar las barriadas, los cerros, San Juan de Miraflores, el Agustino. Después todos los cerros se poblaron. Inclusive tú ves Las Casuarinas donde viven millonarios y más arriba están los cerros poblados. Toda gente de la sierra. Costeños no venían. **El costeño es diferente, más limpio. El serrano no, el serrano tiene esas costumbres arcaicas que no se les ha quitado de la época del incanato, creo. Mascan la coca, son sucios, apestosos. Subes a un micro y hay cholos que apestan.** Ya hace tiempo que no voy en micro. Andar en micro ¡asu! Es horrible, es horrible porque toda esa gente... (Omar, San Miguelito).

En este fragmento de la entrevista podemos advertir, en primer lugar, la relación con la procedencia geográfica (“el serrano...”) y luego, cómo la palabra “cholo” es utilizada en un sentido peyorativo, despectivo y racista, acompañado de adjetivos negativos relacionados con el aspecto físico y estético (“son sucios, apestosos”).

Como plantea Twanama vinculando las sucesivas olas de migración de la segunda mitad del siglo XX con nuevas formas de prácticas discriminatorias basadas en diferenciaciones sociales sobre bases raciales coloniales:

En este último período nuestras ciudades tomaron su rostro actual y se produjo un auge del choleo: la coexistencia en espacios urbanos cada vez más cercanos seguramente exacerba las resistencias a incorporar a los recién llegados. Finalmente, aunque siempre habrá cosas nuevas que procesar, están los años vinculados a la violencia terrorista, que traen un nuevo estigma sobre la población más indígena (Twanama, 2008: 6).

El choleo<sup>58</sup> es así una forma específica de práctica discriminatoria:

...el choleo es la principal forma de discriminación y establecimiento de distancias y jerarquías entre los peruanos. En cada sociedad hay distintas maneras de organizarse, preservar el orden, asignar recursos materiales y simbólicos, y el choleo, al establecer distancias y jerarquías, ha sido nuestra herramienta principal en ese terreno. En el Perú choleamos y nos cholean, y con ello establecemos jerarquías, superioridades e

---

<sup>58</sup> El término “cholo” data del siglo XVI y alcanzó una amplia difusión como insulto cotidiano, a la vez que era sinónimo de las diversas castas del país (Flores Galindo, 1983: 340)



inferioridades. Y esto, que es tremendamente limitante para los individuos, resulta al mismo tiempo una forma de tener un orden social y preservarlo, asignar un sitio definido a cada persona (Twanama, 2008: 2).

Entenderlo en su complejidad requiere una comprensión multi-dimensional que integre variables relacionadas con aspectos étnico-raciales, socio-económicos y educativo-lingüísticos, así como la oposición migrante-limeño (Twanama, 1992: 206). Su importancia radica en que actualmente es la principal forma de discriminación y establecimiento de distancias y jerarquías.

Vinculado con la discriminación del migrante serrano, en las entrevistas, el término cholo aparece asociado a otros significantes como: *serrano*, *peruano*, *indio*, *pobre*, *ambulante*, *campesino*, *música andina*, *chicha*, etc. y suele utilizarse con una connotación negativa. A la vez estos significantes suelen ir acompañados por adjetivos de valoración negativa tales como, *sucio*, *ignorante*, *incivilizado*. Se utiliza así para marginar y despreciar.

Un entrevistado, con una presunta complicidad e intentando complacerme hablando supuestamente de manera positiva de mi país de origen, me explicaba:

En Argentina, por ejemplo (...) no sé en qué año fue la inmigración italiana, francesa, por eso es que la gente argentina tiene **buena presencia**, porque tienen la **raza étnica europea**, por eso tienen buena presencia. Si acá hubieran venido los ingleses, otra cosa sería. Yo hablo de la presencia porque tiene mucho que ver. Tiene bastante que ver. La presencia es importante. Se entra por los ojos (...) Nosotros **somos todos los mismos**. **No hemos sufrido transformaciones de la inmigración** que ha cambiado el curso de nuestras emociones primigenias. Eso trae como consecuencia que (...) no ha cambiado casi nada porque la **sangría es la misma**. Entonces **no ha podido cambiar nada** (...) En la forma de vida, en las costumbres, como hay una inmigración de las provincias, gente que nunca ha sido educada, gente que los gobiernos nunca se han preocupado, **sin cultura de ninguna clase**, entonces ha traído como consecuencia que **no prospere** nada. (...) Esto es un continuo ir y venir de moto-taxis, por no decir de **moto-cholos**, **cholo-móvil** (Omar, San Miguelito).

Aquí los entrevistados y entrevistadas emplean la palabra “cholo” con un sentido despectivo para componer con ésta, otras palabras (“moto-cholo”, “cholo-móvil”) para referirse a la “moto-taxi” como si fuera un servicio de transporte de pasajeros utilizado por “cholos” o propio del “cholo”. Otro aspecto significativo de este párrafo es la “cuestión de la sangre”. Aquí la “raza”, la “sangría” (como dice el entrevistado) aparece no como denominación equívoca de cultura sino como racismo crudo, en una clara animalización del otro. Se trata de “mejorar la sangría” sin metáfora, la vieja idea sarmientina del mestizaje como modo de “mejorar la raza”. Es el extremo del darwinismo social que plantea razas superiores e inferiores que pueden “mejorarse” con la incorporación literal de “sangre pura”.

...la ideología del mestizaje afirmaba que a medida que avanzara la mezcla biológica y cultural se iría a una uniformización racial de la sociedad peruana, eliminándose las causas del racismo. Tal cosa no ha sucedido. El mestizaje biológico ciertamente se ha generalizado. Con las grandes migraciones de la costa a la sierra y del campo a la ciudad existe una mayor interrelación entre las diversas matrices culturales del país, así como la creación de nuevas matrices de sentido que surgen del contacto entre ellas, pero el racismo sigue manteniendo una enorme fuerza (Manrique, 1999).

En este mismo sentido sostiene Oboler:

... aun perduran (y se actualizan) los significados y valores sociales que jerarquizaron los atributos lingüísticos y culturales, el fenotipo y el color de piel de la población y que cimentaron la organización estamental del pasado. Éstos persisten a través de diversos rótulos estigmatizantes que aun se utilizan para identificar a nivel simbólico a los distintos grupos en el cotidiano limeño (Oboler, 1996: 30).

Con respecto a los rótulos raciales usados en Lima, una de las entrevistas refería:

Para mí **el cholo, el chino, el negro, el blanco**, para mí **es igual**. A mí **me gusta el negro** por ejemplo. Son tan **divertidos**, por lo menos acá. Me gusta más el negro que el cholo. Es **más leal** que el cholo-cholo de acá. Yo creo que se consigue todo si le hablas bonito (...). Hay mucha gente que discrimina entre el cholo, el negro. **Todos somos lo mismo**. Unos mejores que otros, en el sentido de plata, de educación y todo lo demás pero todos somos lo mismo. Sólo que unos han tenido más suerte que

otros. Ahora si me dices si soy racista, no, **no soy racista**. Si me preguntan si me gustaría que **mi hija se case con un negro**, ya, me agarraron ahí. No me gustaría (...) ninguno de los dos serían felices porque uno tiene unas creencias, otro, otras. Llámalo un tipo de racismo. Yo no es porque alguien sea cholo lo voy a tratar con menos respeto que el otro que es blanco. Eso sí lo noto mucho. Que una persona delante de un cholo lo trata de una manera espantosa y delante de un blanco ¡uf! A la gente no le gusta **mezclarse** (...) La gente de la ciudad creen que el limeño es lo máximo, entonces el limeño no se mezcla y si tú eres de la *high*, ni se te ocurra hablar con **los de abajo** (...) ¿Sabes quiénes son los más racistas? Los mismos cholos (...) El **cholo-cholo es el más racista** de todos. Tengo un amigo que es bien, bien **autóctono** y yo le digo: tú con qué raza eres racista **¡con qué raza eres racista!** Se mata de la risa, pero son los peores. (Delia, Chacarilla).

Esta entrevistada, que comienza afirmando no ser racista (“el cholo, el chino, el negro, el blanco, para mi es igual... todos somos lo mismo”), luego pasa a enumerar las virtudes de los “negros” (divertidos) en detrimento de los “cholos” (menos leales) para finalmente reconocer que “a la gente no le gusta mezclarse” y se ampara, protege en la -racista- aseveración de que el cholo es el más racista (“encima, es el más racista”). Por otra parte, en esta entrevista, así como en otras, al decálogo de las diferencias generales se han ido agregando otras más específicas para denotar jerarquías. Así existiría el cholo-cholo, criollo bien criollo, limeño-limeño. Es decir que habría grados de cholismo, criollismo, limeñismo donde el cholo-cholo o criollo-criollo serían algo así como cholo de pura raza, criollo de fina estampa. Algunos entrevistados incluso arman una especie de decálogo de actitudes, características, aptitudes y tendencias que le corresponderían a cada tipo de individuo según las características raciales, tonalidades y grados de “negritud”, “cholismo” y “orientalismo”.

Otro entrevistado realiza una diferenciación entre el limeño y el provinciano, luego entre el serrano alimeñado y el limeño-limeño para finalmente manifestar de manera rotunda (“...es obvio... siempre”) las diferencias entre limeños y serranos.

Del limeño hacia el provinciano (...) Y el rechazo de los **provincianos** hacia los **limeños**, (...) Ellos sienten que nosotros **somos más** que ellos, entonces te ven y sienten ese **rechazo** hacia ti. Y tú ves al **serrano** o al

provinciano (pero más que todo el serrano, no tanto el de la selva), y un poco que también dice: “Ah”, ¿no?, el serrano... (...) Ahora te voy a decir que también existe, bastante bien marcado, el fastidio que hay entre el serrano que tiene tiempo en Lima y el serrano que viene. (...) El serrano que ya tiene en Lima un buen tiempo, ya se cree limeño. Entonces, trata mal (...) Ahora, **es obvio** que un limeño no va a atender igual a un serrano, que a un congénere, a uno de Lima; **siempre va a tener preferencias** para el limeño. (...) es que... cómo te puedo explicar, es que no quiero que suene mal, como está quedando grabado... Lo que pasa es que **huele mal**. Entonces, acá estamos hablando con olor a colonia, a **perfume**, que sé yo; entonces, tú ves al serrano y **huele mal o está empaquetado, ni siquiera está vestido**, está empaquetado... (Fernando, San Miguelito).

Estas últimas frases son enunciadas a manera de confidencia e, incluso, con cierto prurito (de allí la alusión a la presencia del grabador), consciente de que expresaba algo no del todo “correcto”. Finalmente, sin pudor alguno, manifiesta su opinión acerca de los olores (que podríamos resumir en la antinomia: limeños perfumados/serranos olorosos) y vestimenta (limeño vestido/serrano “empaquetado”). Una vez más, la mirada desde una la matriz de pensamiento eurocéntrico, colonial que niega la diversidad de culturas (ni hablar del legado intelectual de los pueblos indígenas y negros) denigrándolos a un lugar de “primitivismo” a partir de la categoría “natural” de raza como criterio fundamental. El pensamiento eurocéntrico occidental, aun en sus vertientes más importantes, expresa un desprecio hacia una parte de la humanidad. Esta idea, resumida en la lamentablemente célebre “civilización o barbarie” concibe a una parte de los seres humanos como menos humanos. La animalización del otro, situándolo fuera de “la Cultura” mediante el uso de metáforas zoológicas, pone en cuestionamiento su humanidad. Así, se expropia de la condición humana a los habitantes considerados indeseables de la ciudad. Se los califica de manera cuasi-humana.

...el exceso de migración de los pobladores. La falta de habitabilidad medianamente decente para que se pueda desempeñar uno con cierta... como ser humano... la falta de trabajo, la falta de alimento para todo (José, Surquillo).

En este mismo sentido un entrevistado reflexionaba acerca de la diferencia con que son evaluadas, ante una misma situación, dos mujeres a partir del racismo que se inscribe detrás del razonamiento:

Esas cosas que dan rechazo, pero tiene su... cómo te puedo explicar... tiene su punto de quiebre, porque, por ejemplo, esa actitud que tiene la serrana de hacer sus necesidades simplemente agachándose en un jardín, tú lo ves como limeño, y piensas: “esta serrana de porquería vino a hacer sus tonterías acá”. Pero tú, limeño, estás tomando con tu grupo de patas en la playa y de repente, la chica agarra y dice: “Oye, quiero orinar y no sé dónde, sabes qué, ábreme las puertas” y abren, y la chica se agacha y lo hace; es lo mismo. Es normal, no pasa nada y es lo mismo (Fernando, San Miguelito).

En este relato la necesidad fisiológica humana parece ser sólo atribuible a “la chica de la playa” mientras que “la serrana”, parece ser despojada de su cualidad humana (una “quiere “orinar”, la otra “vino a hacer sus tonterías”).

Por otro lado, como plantea Oboler, la cuestión de raza y poder está vinculada con el conflicto, vivido en lo cotidiano, como rotulación mutua que jerarquiza a cada grupo, acerca de quién se constituye en términos políticos, como un peruano “aceptable” o como un “verdadero peruano” “... y por lo tanto, quién puede representar de manera verídica la identidad nacional e individual y los intereses de la ciudadanía limeña y eventualmente peruana (Oboler, 1996: 44).

En el mismo sentido, haciendo uso de categorías raciales, otra entrevistada expresaba:

La **gente como nosotros** es gente muy **sincera**, muy **acogedora**, **cariñosa**. Le encanta invitar. Siempre, como decimos, donde comen dos, comen seis. Tienen mucha simpatía por el extranjero, la gente que viene de afuera tratan de hacerse amiga, de ayudar. Pero el **limeño-limeño**, **mazamorrero**, es un **sinvergüenza**. Piden plata prestada y no pagan, el limeño de callejón, digamos. Le gusta la jarana, las fiestas (...) Yo veo por ejemplo, mi esposo tiene consultorio en el centro de Lima. El **limeño criollo-criollo** pasa y pide una propinita, es el que pide dinero prestado, que le regalen el dinero. Si tiene que trabajar es un poco **flojo**, como **toda la gente de raza negra**. El **serrano** es **más trabajador** que el **limeño moreno**, que el **limeño criollo**. Gente que no le gusta trabajar. Celebran un cumpleaños cuatro días en los callejones, eso es muy típico de acá. El serrano es muy trabajador. Se divierte pero a la hora del trabajo es muy

**cumplidor.** No sé, sus costumbres, tienen una rutina con más **disciplina** (Teresa, Chacarilla).

Esta entrevistada utiliza un lenguaje y discurso “colonial”. Parece estar incluso describiendo personajes y situaciones que remiten directamente a la época de la colonia: el limeño mazamorreo, las fiestas de cuatro días en los callejones.

Por otro lado, las entrevistadas y entrevistados señalan la discriminación ejercida por los mismos sujetos que la padecen o han padecido:

El **cholo-cholo es el más racista** de todos. Tengo un amigo que es bien, bien **autóctono** y yo le digo: tú con qué raza eres racista **¡con qué raza eres racista!** Se mata de la risa, pero son los peores. (Delia, Chacarilla)

...del limeño hacia el serrano, sí hay [discriminación]; y del **serrano alimeñado** para el mismo serrano, también; y mucho más todavía, más marcado. Lo que pasa es que él piensa: “Yo ya superé, tú tal vez te quedaste en la época de la carreta, pero yo ya estoy en Lima, ya soy limeño y tengo un trabajo -así sea emolientero-, gano mi plata, me superé en Lima, tengo mi carrito sanguchero y gano mi plata; en cambio, tú sigue sembrado allá en tu sierra, pues, sigue con tu papa...” Entonces, hay ese **rechazo entre ellos mismos** (Fernando, San Miguelito, Noviembre de 2005).

Esta idea de que el migrante una vez “alimeñado” se vuelve sujeto discriminador parece estar vinculado a una estrategia de desplazamiento de la discriminación. Ante la imposibilidad de rebelarse y “transformar su estigma en emblema”, recurren al desplazamiento de la inferiorización y discriminación hacia otros grupos o individuos. De este modo, los discriminados discriminan con el propósito de escapar a la imagen estigmatizada construida por la mirada del otro, alejándose del estigma de sujeto-objeto de discriminación, se corren al lugar activo de sujeto-discriminador. Por otro lado, bajo este mismo objetivo de estar lo más lejos posible de la imagen estigmatizada, recurren al enmascaramiento y disimulo; en este caso resumido en el “alimeñamiento” que consiste en “deshacerse” de tonos, vestimentas y costumbres de provincia.

...la mentalidad de ellos es que Lima es lo máximo, que en Lima puedes encontrar trabajo, que en Lima hay más oportunidades, que en Lima **comes hamburguesas y allá te comes un choclo** (Luis, Urbanización Los recaudadores).

El progreso aparece ligado a lo limeño, urbano, extranjero, sobre todo a lo europeo, o quizás, más aun, norteamericano (condensado y simbolizado en la “hamburguesa”). Bajo esta mirada eurocéntrica-norteamericanocéntrica, la “civilización”, el “desarrollo” “progreso”, se encuentra en Lima y se instala con las grandes tiendas extranjeras:

Es más, yo conozco gente que a veces viene y trabaja que guarda todavía su parcelita, siembra, la tiene, pero ya vino a la ciudad y ya no quiere regresar porque es verdad, ya la **civilización**, aprende nuevas cosas (...). Por decirte, no tienes redes de televisión, no tienes redes ni de luz, ni de agua, entonces ya aprendes a vivir en un ambiente (...) Con otras comodidades que ya las aprendiste y no las quieres perder. Es parte de la **civilización, del desarrollo** (Nucha, Chacarilla).

Lo que me gusta es el cine y que haya **progreso**. A mí me parece que lo que le falta a este país es el **progresar** en todo sentido pero para eso hace falta mucho deber cívico. **Civilizar a la gente** y bueno, me parece que sí **hemos progresado** bastante en los últimos años, que **ha venido mucha gente extranjera. Tenemos Ripley, Saga Falabella** también es chileno, creo (Isabella, San Isidro).

Después tienes tu Asia que se ha formado. Eso es de gente de plata, ya. **Hasta Ripley hay en Asia.** Hay playas particulares. **Eso es Miami. Poco a poco se va a formar un Miami.** Hay playas particulares. Eso no debe ser porque de acuerdo a la ley las playas son públicas. Así malograron Ancón, por la ley no lo cerraron, los cholos se bañaban. Invadieron los serranos, comenzaron a ir a bañarse ahí (Omar, San Miguelito).

Como contracara, una entrevistada nacida en la zona de la selva, residente en Lima, utiliza la discriminación como modo de autoafirmación:

El limeño, el costeño, que el selvático, que el serrano... en otras palabras, lo discriminan. Antes era peor, ahora ya es un poco menos. Pero a mí me da igual. A veces me llegan hasta acá y le digo, claro, como tú eres costeño, el **costeño es sucio y loco**, paran ahí (se ríe). En cambio el **selvático es limpio, ordenado, alegre**. El costeño (...) hasta de su sombra desconfía. Son muy **desconfiados**. Ahora la mayoría ya son hijos de provincianos porque los limeños no sé, se esfumaron. Hay otros que han bajado de provincia recién y ya se creen **limeños auténticos**,

entonces andan choleando a su propia gente. Lo mismo si se fueron al extranjero, salieron un poquito de Perú, ya vienen con unas ínfulas de querer agarrar el tono del sitio donde viajaron o ya no conocen tal cosa. Tienen un complejo de padre y señor mí (Beatriz, Urbanización Los recaudadores).

Este mismo recurso es utilizado por otros entrevistados provenientes de provincias:

Prácticamente nosotros estamos acá, nos dedicamos a **mejorar, progresar**, ser algo. Esa es nuestra meta. Por eso **los provincianos son los que están forjando prácticamente la ciudad** y gracias a ellos las zonas que eran arenales están pobladas, hay de todo. Era un arenal y ahora la gente va a comprar. Un cambio total, **progreso**. Esa es nuestra forma de ser de los provincianos porque hemos nacido trabajando y así va a ser (Ángel, San Juan de Miraflores).

Esta suerte de taxonomía social, “pasión clasificatoria” filogenética, demarca fronteras evolutivas con claros rasgos de darwinismo social en un empeñado trabajo de disección social: “El cholo-cholo”, el “selvático-selvático” “el costeño-costeño”, “limeño-limeño”, “limeño-criollo”, “el cholo-blancueado”, “el serrano-alimeñado”, “el limeño-moreno”. Estas son algunas de las “clasificaciones destacadas” de las entrevistas que no solamente implican la construcción de un esmerado discurso racista sino que cristalizan históricas prácticas de segregación social.

...las prácticas culturales de la burguesía tratan de simular que sus privilegios se justifican por algo más noble que la acumulación material (...) la burguesía desplaza a un sistema conceptual de diferenciación y clasificación el origen de la distancia entre las clases (...) crea la ilusión de que las desigualdades no se deben a lo que se tiene, sino a lo que se es” (García Canclini, introducción en “Sociología y cultura” de Bourdieu, 1990).

Otro entrevistado continúa vinculando comportamientos (en este caso, delictivo) con rasgos físicos adjudicando en definitiva a cuestiones biológicas, modos de proceder, como si la categoría “delincuente” se llevara en la sangre y formara parte de la carga genética. Esta información genética, sin embargo, siguiendo la lógica del entrevistado, es desarrollada en el “pobre” en todo su potencial.



... tú naces delincuente, pero en cuna de oro; o sea, tú naces delincuente con gen, pero en cuna de oro, no tienes necesidad de robar. Pero ¿cómo te das cuenta?, cuando tú estás en un sitio en una reunión, y de repente, en un descuido, no te sirve para nada, pero te llevas ese plato, te lo llevas, satisfaces algo que tú tienes muy dentro, que es robarte el plato, te lo llevas. El otro **delincuente**, que nace **pobre**, obviamente **lo desarrolla mucho más** rápido por la necesidad, pero tiene las agallas para agarrar y cuadrar a una persona y decirle: “Sabes qué, dame todo lo que tienes”, que una persona normal no las puede tener. El delincuente es nato. Una más para tu libro. Sí, eso es lo que estudiamos en criminología. Y los rasgos, los rasgos achinados, el tipo de orejas y todo... (Fernando, San Miguelito).

Así la idea de que el dinero (y el poder) blanquea parece transformarse en “el dinero redime”:

...hay discriminación. La gente si ve que vas bien vestida te trata bien, si vas con una ropa más o menos sencilla como que te marginan, te tratan de una manera diferente. O si eres blanquito o si eres negrito. Sí, hay discriminación aquí (...) más a las personas de la sierra, de provincia (...) Como que te dicen serranos, estos cholos. Al final somos todos iguales. Falta de educación, falta de cultura. Acá la gente es muy interesada. Yo lo veo así, como que acá en Lima la gente es muy interesada. Si tienes plata te hablan bien. **Si no tienes plata no te hablan bien**. Si eres **blanquito** te hablan mejor y si eres **cholito** como que no te dan mucha importancia (...) Nosotros a veces hemos ido a pasear con unos amigos al Jockey y se ve el trato diferente. Nosotros hemos ido a pasear y hemos entrado... tenemos unos amigos que son claritos... con ellos hemos ido. Cuando vamos con ellos nos sentimos bien porque como que la gente te trata de manera diferente, es más servicial y todo eso. Yo tengo una amiga que es de Pisco y vive ahí, en Monterrico y un día he ido con ella y no nos atendieron en una tienda. No nos atendieron bien. Ella vio unos edredones, cubrecamas y se acerca y dice. ¿De qué material es? Y no le hicieron caso y yo le digo: estos qué se habrán creído, le digo, vamos a otro sitio mejor, riéndonos (...) Hay discriminación, bastante racismo y por la situación económica (Maribel, San Juan de Miraflores).

Parece haber una gran escala cromática de jerarquías donde los blancos ocupan los grados más altos en la jerarquía simbólica. Así, la escala va de lo claro, bueno, rico y lindo a lo oscuro, malo, pobre y feo. El dinero, el poder blanquean, hacen subir unos peldaños en esta la escala simbólica del status.

Junto con la noción de mestizaje, la ideología del blanqueamiento ha confundido la cuestión de la identidad. Como plantea Callirgos, el racismo es vivido por los sujetos como un conflicto interno pues al discriminar a alguien por “indio” se está negando probablemente una parte “india” de

uno mismo, lo cual significa en definitiva, la negación de la propia identidad (Oboler, 1996: 34)

En este sentido una entrevistada planteaba:

...veo que a otras amigas las tratan mal, a veces se quejan. Son provincianos. **Parece que los provincianos cuando llegan a Lima se vuelven limeños y a uno lo tratan mal**, cuando deberían tratar bien a sus paisanos. (Rosa, San Juan de Miraflores).

Otros entrevistados nos cuentan cómo sufren ellos mismos esta discriminación.

...me agarraron de cholito. **Me agarraron de cholito, de zonzo** (...) A veces la gente de la sierra que viene acá a Lima y los mismos peruanos los tratan mal. **Habla, cholo, habla serrano, le insultan**. Eso pasa. Yo siempre he escuchado eso. Ese está recién bajadito, ha venido de la puna, dicen. Eso siempre, desde que yo tengo uso de razón, he escuchado eso. (Alex, San Juan de Miraflores).

Acá en Lima siempre **te dicen serrano, cholo**. Ahí digo, momentito, tú eres limeño, a veces ni limeño, tiene padres provincianos y ha nacido acá y pituco se cree entonces...**Siempre hay discriminación, insultos** (Ángel, San Juan de Miraflores).

Si hay uno que es mestizo, provinciano, no es gringo, es otro provinciano o un limeño pero mestizo y **trata a otro de cholo, al otro que está casi igual que él**. En la calle, en las tiendas, hay discriminación y se ve bastante pues. (Maribel, San Juan de Miraflores).

El limeñito se cree lo máximo. El limeñito, el costeño dice: no, ese es serrano, ese es selvático... **Yo lo he sentido en carne propia**, yo lo he sentido (...) Hay otros que han bajado de provincia recién y ya se creen limeños auténticos, entonces **andan choleando a su propia gente** (Beatriz, Urbanización Los recaudadores).

Podemos observar en estas citas que los entrevistados tienen una clara conciencia de la discriminación (“Yo lo he sentido en carne propia”; “siempre hay discriminación, insultos”). Aquí también aparece la procedencia geográfica acompañando la palabra “cholo” (“Acá en Lima siempre te dicen serrano, cholo”; “...los mismos peruanos los tratan mal ¡Habla, cholo, habla serrano! le insultan (...) está recién bajadito, ha venido de la puna, dicen”).

Por otro lado vemos también la multidireccionalidad de la discriminación, esto es, cómo las mismas personas que pueden sufrir la discriminación, discriminan (“Hay otros que han bajado de provincia recién y ya se creen

limeños auténticos, entonces andan choleando a su propia gente”; “a veces ni limeño, tiene padres provincianos y ha nacido acá y pituco se cree entonces le digo, momentito ¿tú me dices serrano?”). Así personas que también poseen rasgos indígenas discriminan a otras utilizando peyorativamente el calificativo de “serrano” o “cholo”. Posiblemente esta conversión de discriminado a discriminador sea un mecanismo para distanciarse y diferenciarse de aquel al cual no se quieren parecer, negando una parte de lo que conforma su propia identidad. Como sostiene Rodrigo Montoya:

Si nos preguntan a qué “raza” pertenecemos, la primera respuesta que aparece sin pensar dos veces entre nosotros las peruanas y peruanos es: mestizos. Pocos se ven como blancos y negros, nadie dice soy amarillo, como a nadie le gusta que le llamen indio- india o negro-negra, por la carga de racismo que esas palabras expresan, preferimos llamarnos mestizos-mestizas (Montoya Rojas, 2011: 5).

La discriminación racial no radica en el simple señalamiento de las diferencias, sino, justamente en la negación del derecho a ser diferente. La ideología del mestizaje resulta funcional pues oculta lo que nos avergüenza, y en su discurso aparentemente democratizador esconde bajo el manto de la igualdad, las inequidades y discriminación que de todas formas existen, negando el profundo, arraigado y naturalizado racismo que sufrimos, porque vemos o padecemos, en lo cotidiano mujeres y hombres que habitamos estos suelos.

Nuestra sociedad tiene elementos y características propias de una confrontación cultural y civilizatoria, que se inició en nuestro espacio a partir de 1532. Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla (Rivera Cusicanqui, 2010: 19)

Por otro lado, como afirma Callirgos (1991) el racismo es una forma de mirar al otro, pero también de mirarse a uno mismo. Observar a los *otros-as* con una mirada racializadora ubicando a cada quien en alguna categoría

vinculada a lo racial, conduce a mirarnos a nosotros mismos, bajo los mismos criterios. En este sentido el mestizaje también resulta de gran utilidad pues es una forma de desplazar el conflicto y evitar el problema de tener que ubicarnos en algún lugar de esa escala racial en la que ninguna ubicación resulta del todo cómoda y conveniente pues si bien los rasgos raciales blancos se presentan supuestamente como deseables, por otro, tales rasgos están a su vez asociados al abuso y la explotación.

Como sostiene Rodrigo Montoya:

Tener vergüenza de ser descendientes de pueblos indígenas y afro peruanos, sigue siendo uno de los grandes dramas del país. Este sentimiento de vergüenza ha sido inculcado desde el primer momento de formación del virreinato llamado peruano... (Montoya Roja, 2011: 10).

#### **4.4 Fracturas sociales y fracturas urbanas: nuevas y viejas formas de racismo**

Los sujetos, comunidades, naciones, procesamos la alteridad trazando y delimitando fronteras, lo interno y la externalidad. Los enclaves fortificados tales como las urbanizaciones cerradas y semi-cerradas, condominios y clubes de playa implican una puesta en acto de la frontera espacial produciendo una separación entre el afuera y el adentro (Svampa, 2004). En este sentido considero necesario complejizar la concepción dual que propone lecturas y ordenamientos dicotómicos (adentro/afuera, seguro/inseguro, protección/desprotección, cerrado/abierto, nosotros/ellos) pues la realidad social es compleja y la ciudad, entendida como espacio y sociedad urbana, no es estanca y dual sino diversa y múltiple en tanto está atravesada, en diferentes direcciones, por una multiplicidad de variables. En todo caso, estos pares no pueden leerse de manera absolutamente separada, cual conceptos antagónicos. En esta realidad compleja, mutable,

variable, diversa, estos pares, como los diagramas de las teorías de conjuntos, se intersectan formando una gran diversidad y multiplicidad de formas.

En la ciudad de Lima, como en otras grandes ciudades latinoamericanas, se ha venido produciendo una transformación del espacio urbano vinculada con una apropiación y privatización del espacio público. Junto con la implementación de una serie de dispositivos vinculadas con la “seguridad”, se han desarrollado diversas propuestas urbanas cerradas (clubes de playa, condominios) o semicerradas (urbanizaciones enrejadas) que modifican sustancialmente el espacio público y empobrecen su utilización conspirando contra un modelo urbano socialmente integrador.

Afirma Portocarrero:

...la masiva migración del campo a la ciudad, hizo crecer la sensación de desborde e invasión de los espacios “blancos” hasta alcanzar niveles de paranoia que se expresan en la formación de verdaderos fuertes –casas amuralladas y enrejadas, calles y playas privatizadas- en los que se refugian los amenazados. Paranoia que se expresa más crudamente cada vez que siente que se le escapa más poder de las manos (Callirgos, 1991: 21).

En este sentido, la autosegregación de las clases acomodadas, para quienes la ciudad abierta y diversa es representada de manera amenazante, temible y peligrosa puede entenderse como una huida y distanciamiento y, a su vez, como autoafirmación de las diferencias que acentúa la inequidad. Los guetos urbanos dan cuenta de la autosegregación espacial a la que acuden los sectores medios y altos para limitar y restringir el intercambio, la interacción y el encuentro fortuito con los otros-as como un modo de reducir el “riesgo” de encontrarse con el otro-a diferente. En este distanciamiento, la rigidez de la frontera espacial acentúa y profundiza los contrastes sociales al desdibujar los matices que imprimen la diversidad, multiplicidad y variedad. La disminución de oportunidades de encontrarse con la alteridad también restringe las posibilidades y potencialidades que ofrece la multiplicidad, variedad, diversidad y complejidad propias del espacio urbano abierto.

En América Latina *la fractura urbana* constituye una marca de origen (Svampa, 2004). Con el proceso de urbanización, la fractura social se ha traducido en formas específicas de segregación tanto a través de la emergencia de los *guetos de pobreza* (pueblos jóvenes, favelas, villas o como se los llamen en los diversos países) como mediante la autosegregación residencial de las clases altas y medias-altas que optan por vivir en condominios, barrios privados, countries, chacras, clubes de campo y clubes de playa. De modo que la *brecha urbana* (Svampa, 2004), ilustra, evidencia y explicita espacialmente la *brecha social*, las distancias sociales que traen consigo un modelo de socialización basado en el escaso contacto entre grupos sociales diferentes.

Actualmente se encuentra, en general, una gran resistencia para asumir y reconocer la vigencia y la importancia del racismo. Las desigualdades e inequidades sostenidas desde la ideología racista son temas que han quedado marginados del debate académico, muy poco tratados en la literatura e, incluso, excluidos de la agenda política. Como si el problema no existiera, queda velado, negado, lo cual simplemente colabora con sus mecanismos de reproducción. Como plantea Rivera Cusicanqui:

...las expresiones más brutales de racismo casi siempre se guardan. Hay formas sutiles de racismo que se pueden detectar por el lenguaje, por el gesto, cosas relacionadas con la invisibilidad. Eso te da una pauta de la internalización del racismo... (Rivera Cusicanqui, 2011).

En este contexto se inscribe la *resemantización* de lo campesino e indígena: su nueva visibilidad pública vinculada a los movimientos campesinos en Latinoamérica como sujetos políticos. Se corren del lugar de *sujeto arcaico* para posicionarse como *sujeto activo*. Este proceso de *resemantización* tiene varias aristas: políticas, discursivas, prácticas y comunales. Por ejemplo, muchos sentidos del mundo quechua hoy son retomados y resignificados, aunque no siempre cargados de un sentido positivo. Muy por el contrario, existen múltiples reinterpretaciones de la visibilización de la cuestión indígena y es posible detectar formas “recargadas” de racismo basadas en el “temor del indio en el poder”. Como si aquel sujeto indeseable que fuera

cercado e invisibilizado en el pasado, asechaba ahora desde un lugar que nunca dejó de estarle vedado: el centro geográfico del poder político. El Palacio de Miraflores habitado y dirigido por un indígena levanta nuevos-viejos y renovados temores y, a su vez, despierta viejas-nuevas y renovadas ilusiones y expectativas. Es menester mantenerse alerta ante los efectos materiales y subjetivos de esta circunstancia que contiene conflictos de larga data, puesto que en el horizonte de esta problemática se encuentra la cuestión *de la igualdad como ideal de la modernidad, y la desigualdad real* (Montoya Rojas, 2011:8).

Los intelectuales indígenas y algunos antropólogos preguntamos desde hace muchos años, de qué igualdad estamos hablando, quiénes tienen que ser iguales a quiénes y por qué (Montoya Rojas, 2011:8).

En la búsqueda de algunas de estas respuestas a estas complejas preguntas, tras el trabajo realizado, resulta posible afirmar que el seguimiento de marcos epistemológicos y políticos hegemónicos -europeo o norteamericano- como supuesto *polo mayor de desarrollo*, no parece promisorio. Como afirma Rodrigo Montoya, desde hace mucho tiempo sabemos que debajo el “paraguas de la igualdad” como timón discursivo, en la práctica unos resultamos “más iguales” que otros (Montoya, 2011: 8).

Ante la estigmatización y discriminación sufrida por la población que carga con una identidad negativizada e inferiorizada, una opción es el intento de ocultar, disfrazar, enmascarar los signos exteriores vinculados a determinado grupo social. Esto se traduce, en la práctica, en los esfuerzos por desprenderse de tonos, vestimentas y costumbres de provincia y también en el uso de términos peyorativos para referirse a otros como un modo de distanciarse de aquella identidad estigmatizada, correrse lo más lejos posible de la imagen estigmatizante a la no quieren parecerse.

En este sentido, como afirma Montoya, es muy fuerte aún el peso de *la vergüenza de ser lo que se es y valerse de máscaras para parecerse a quienes se imponen como el modelo a seguir*. De modo que el reto sigue

*siendo salir de la vergüenza para asumir lo que somos y dejar atrás las máscaras para aparentar lo que no somos* (Montoya: 16 y 17).

...los eternos no incluidos, nuestra frontera interna, ahí donde nunca hemos llegado. Pues bien, mientras tengamos poblaciones no incluidas en el desarrollo, la matriz categorial cognitiva de la discriminación y el choleo permanecerán en nuestras cabezas porque seguirán siendo herramientas eficientes para predecir a quién podemos tratar mal o de quién nos cuidamos, convirtiéndonos en discriminadores, activos o pasivos (Twanama, 2008:9).

La idea colonial de raza tiene fuertes cimientos y su internalización y naturalización se evidencian en la negación de su existencia (en la mentada frase “no soy racista pero...”).

Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y nociones no-dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común, y estallan de vez en cuando, de modo catártico e irracional. No se habla de racismo, y sin embargo en tiempos muy recientes hemos atestiguado estallidos racistas colectivos, en enero del 2007 en Cochabamba, o en mayo del 2008 en Sucre, que a primera vista resultan inexplicables. Yo creo que ahí se desnudan las formas escondidas, soterradas, de los conflictos culturales que acarreamos, y que no podemos racionalizar. Incluso, no podemos conversar sobre ellos. Nos cuesta hablar, conectar nuestro lenguaje público con el lenguaje privado. Nos cuesta decir lo que pensamos y hacernos conscientes de este trasfondo pulsional, de conflictos y vergüenzas inconscientes (Rivera Cusicanqui, 2010: 20).

Sin embargo, como cualquier muralla, es posible saltarla, romperla y, algún día derribarla. En este sentido entiendo que resulta valioso retomar temas como la discriminación y el racismo vinculados a las diversas formas y prácticas, incluso discursivas, en que gran parte de la sociedad vive para la construcción de una sociedad en la que todas y todos, en la diversidad y multiplicidad, podamos encontrarnos.

... pensar nuevos caminos en América Latina, con la convicción de que todos los que habitan este continente son humanos, significa retomar algunas claves de la historia para mirar críticamente el futuro (Argumedo, 1996: 7).



## CONCLUSIONES



*Bandera en el arenal, San Juan de Miraflores*

*Foto: M. Jones, 2005*

*Ante esta realidad sobrecogedora que a través de todo el tiempo humano debió de parecer una utopía, los inventores de fábulas que todo lo creemos nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra.*

*(Gabriel García Márquez, 1982)*

## CONCLUSIONES

1. En la ciudad de Lima, al igual que en muchas ciudades latinoamericanas, se ha dado un proceso de privatización, reducción y/o empobrecimiento del espacio público. Las murallas, cercas, rejas, alambrados electrificados son una objetivación de este miedo que no tiene un sujeto-otro definido sino que por el contrario, al tratarse de un *otro* difuso, acrecienta su efectividad (de allí también sus efectos profundos). El *temor al otro-a* tiene implicancias sociales y consecuencias socio-espaciales que se plasman en la configuración urbana. La construcción simbólica del propio sujeto, así como la de su entorno, el espacio que habita, transita -o evita-, se construye en relación a *otro-a* y las fronteras, los límites así como sus pasajes, son organizadores y ordenadores de las interacciones. En este marco he pensado el racismo en relación a la ciudad entendiendo que la experiencia de segregación en la ciudad no es sólo residencial, sino que este tipo de segregación es sólo un aspecto. En este sentido, las prácticas sociales racistas y discriminatorias se plasman en el espacio urbano instituyendo barreras, límites y fronteras físicas y simbólicas y delimitando espacios y territorios como exclusivos y excluyentes.
  
2. En la arqueología de los muros, cercos electrificados, rejas, paredones y demás murallas físicas y simbólicas de Lima, encuentro la clave para pensar la configuración socio-espacial de la ciudad. En Lima, desde la colonia, ha habido una voluntad de separación y distanciamiento con

respecto al otro/otra, construido como *otro diferente y amenazante*. La separación jerárquica social y espacial, ha sido el eje, a la vez firme y transgredido, sobre el cual se ha instalado, desde la colonia, un tipo de orden social. Las diversas capas arqueológicas y sustratos de la configuración urbana a lo largo de la historia colonial, dan cuenta de la construcción de espacialidades diferenciales que han instituido y profundizado las distancias sociales. En el período colonial han existido en Lima espacios de exclusión (antiguo barrio de San Lázaro, 1563) y de reclusión o control (reducción de Indios de Santiago del Cercado, 1571). Esta política de segregación sostenida durante la colonia ha sido preservada y mantenida en la República. Las antiguas murallas que rodearon a la ciudad durante casi dos siglos dan cuenta de la utopía de segregación que aún nos acecha, tomando nuevas formas en los paredones, rejas y demás dispositivos de seguridad implementados para mantener a distancia al *otro-a*. Estos espacios coloniales remiten a los foucaultianos *modelo de la lepra* (modelo de la exclusión, expulsión, distancia y descalificación respecto al otro) y *modelo de la peste* (individuación, registro, control, inclusión). *Ambos* modelos que podríamos conceptualizar como de exclusión el primero y de control el segundo, resultan valiosos para pensar la ciudad actual en la que se da una combinación de ambos: expulsión de la población indeseada más allá de “las murallas” simbólicas de la ciudad (o bien, más allá de los muros de las urbanizaciones, condominios y clubes de playa) de las clases medias y altas y el control, vigilancia, individuación observación a través de los diversos dispositivos de control y vigilancia (como la obligación del uso de uniforma a las empleadas y empleados en trabajos domésticos).

3. Derribadas las antiguas murallas coloniales de Lima, otras nuevas se han levantado. Nuevos espacios de exclusión y segregación fueron creados en la ciudad, y en este sentido el valor de la propiedad y la tierra parece ser uno de los instrumentos más eficaces, junto a todo un andamiaje

racista y discriminatorio que asegura la reproducción de un orden social. La retirada de las clases altas del centro de la ciudad hacia los barrios exclusivos de Miraflores y San Isidro primero y luego hacia La Molina y zonas alejadas de la ciudad, con los vidrios polarizados, las alarmas, los cercos perimetrales y demás dispositivos de seguridad que se han venido implementando. Las políticas y prácticas discriminatorias de segregación han sido bien preservadas y, a pesar del transcurso de los años, juegan y se articulan en las memorias colectivas y resultan emergentes en las entrevistas, de manera más o menos explícita. Si bien algunos autores y autoras señalan que esta separación histórica no ha sido absoluta y junto a los *espacios propios* donde se desarrollaron las singularidades, existieron *espacios compartidos*, espacios de encuentro, de convivencia y de reconocimiento (ciertos cafés, peleas de gallos, corridas de toros, partidos de fútbol, entre otro), entiendo que la norma de separación y la valoración jerárquica, lejos de resultar debilitadas, se vieron reforzadas. De modo que la mirada jerárquica, racista y discriminatoria no sólo no fue eliminada por estos espacios de encuentro sino que, por el contrario, como ocurre con el carnaval en tanto espacio de catarsis y subversión acotada temporal y espacialmente (donde se entremezclan clases sociales, se travisten géneros y se invierten las jerarquías) estos espacios, donde son posibles las conciliaciones temporales, resultan funcionales al orden social vigente y tienden a su reafirmación y reproducción en tanto operan con eficacia como *espacios de descompresión social*.

4. El declive del espacio público se traduce en el espacio urbano, en un intento por establecer barreras que permitan mantener cierta distancia con el *otro diferente*. Esta toma de distancia con respecto al *otro-a* contiene un aspecto simbólico que se manifiesta en determinadas prácticas discursivas (discriminatorias, racistas) y su objetivación que se plasma en su materialización física a través de la construcción de urbanizaciones cerradas, la privatización del espacio público, la implementación de diversos dispositivos de seguridad, entre otros. De

modo que uno de los principios de organización de la ciudad no es tanto la violencia como el *temor a la violencia*. La sensación de *inseguridad*, acompañada y alimentada por el discurso de la inseguridad y el negocio de la seguridad, tiene efectos para la sociedad, produciéndose paulatinamente una retracción de aquellos espacios de encuentro, espacios de sociabilidad y *civilidad* pues, si bien los espacios públicos permanecen, éstos son cada vez menos “civiles”, es decir, menos capaces de procurar encuentros fortuitos entre extraños. Esta sensación de temor resulta potenciada, por diferentes tipos de inseguridades: inseguridades subjetivas, inseguridades vinculares-afectivas; inseguridades económicas-laborales; inseguridades institucionales, basadas en la desconfianza y la sensación de desprotección. De modo que el *problema de la seguridad* resulta estar sobrecargado de preocupaciones y aspiraciones que no podemos resolver, pues ninguna medida práctica resulta suficiente para modificar las razones primordiales de la incertidumbre.

5. En nuestras sociedades latinoamericanas el racismo nos atraviesa, levantando murallas, visibles e invisibles, que surcan en la ciudad separaciones y distancias. El proceso migratorio iniciado a mediados del siglo pasado, produjo un gran impacto en la configuración de la ciudad de Lima, que ha recibido la mayor cantidad de migrantes. Como emerge de las entrevistas realizadas, con la llegada de una gran cantidad de migrantes provenientes sobre todo de la sierra, se reavivaron los discursos discriminatorios con fuertes bases racistas, asociando, de manera casi lineal *migración, terrorismo y delincuencia*. De modo que el migrante de origen andino y, sobre todo, el pobre, que venía en gran parte de sufrir la devastación de sus pueblos y desmembramiento de sus comunidades y familias, era sospechado de terrorista y delincuente. Si el temor y la sospecha se encuentran presentes en la experiencia urbana, los años de violencia terrorista han profundizado esta desconfianza hacia el *otro-a* y lejos de crear lazos de solidaridad hacia la población más afectada por el terrorismo, han sumado un nuevo estigma sobre la

población indígena que ya se configuraban en la ciudad de Lima como el otro-a (extraño, invasor, usurpador), reforzándose los prejuicios racistas hacia la población andina. Luego esta desconfianza, sospecha y temor se proyecta hacia otros terrenos y se instala en la mirada hacia el otro.

6. En este contexto, *el choleo* se convirtió en la principal práctica discriminatoria hacia el *otro-a* evaluado debido a sus antecedentes indios, pero también en función de una diversidad de variables: socio-económicas, educativo-lingüísticas, condición migrante, entre otras. De modo que el choleo resulta una práctica discriminatoria compleja ya que la multiplicidad de variables puestas en juego habilita la multidireccionalidad de la discriminación. Esta multidireccionalidad es expresada en muchas de las entrevistas realizadas, en las que los entrevistados y entrevistadas relatan que personas que padecen de algún modo la discriminación racial también utilizan el término “cholo” o “indio” peyorativamente como un insulto dirigido hacia otros-as, negando de este modo parte de lo que conforma su identidad. Esta conversión o desplazamiento de discriminado a discriminador funciona como un mecanismo para distanciarse y diferenciarse de la identidad inferiorizada y negativizada. Con el mismo objetivo de alejarse de la imagen estigmatizada parece implementarse la estrategia de enmascaramiento y disimulo, y “alimeñarse” (deshacerse de tonos, vestimentas y costumbres de provincia) resulta uno de los caminos posibles.
  
7. Ante esta mirada racializadora, la noción de mestizaje resulta de gran utilidad pues evita el conflicto de tener que situar al otro-a -y a uno-a mismo-a- en algún lugar de la escala racial en la que cualquier ubicación (de acuerdo al contexto y el interlocutor) puede resultar incómoda. La discriminación racial no consiste en el simple señalamiento de las diferencias, sino, por el contrario, en la negación del derecho a ser diferente. La idea bajo la generalizada frase: “somos todos mestizos”, resulta sumamente funcional al racismo pues niega la diversidad y

riqueza de una sociedad pluricultural y plurilingüística ocultando, bajo un supuesto manto de igualdad, las inequidades y discriminación que de todas formas existe; es decir, niega esta diversidad escondiendo el profundo, arraigado y naturalizado racismo que de todos modos, aunque no lo nombremos, sufrimos en estos suelos. Considero fundamental retomar temas como la discriminación y el racismo vinculados a las diversas formas y prácticas, incluso discursivas, en que gran parte de la sociedad vive, para la construcción de una sociedad en la que todas y todos, en la diversidad y multiplicidad, podamos encontrarnos.

*Este trabajo de investigación se ha apoyado en conceptos e ideas, detalladas a continuación, las cuales han sido reforzadas por el trabajo de tesis:*

- a. Con la conquista europea en América se han creados nuevas identidades basadas en un nuevo tipo de clasificación social caracterizada por la verticalidad de la relación entre los sujetos. Se constituyó así un tipo de dominación justificada bajo la idea de la superioridad intrínseca de la naturaleza humana de los conquistadores en relación a los conquistados. Esta *diferencia colonial* implantada hace ya más de 500 años ha creado, instalado y naturalizado una diversidad de formas de sub-alterización y des-humanización articuladas en torno a *la noción moderna de raza* que han legitimado las relaciones de dominación a través de la división y ordenamiento de los seres humanos a partir de categorías clasificatorias raciales y de género (entre otras). A partir de entonces, ha funcionado como legitimadora no sólo de las relaciones de dominación impuestas por los españoles, sino que ha persistido en el tiempo como instrumento de dominación social. El racismo ha sido, desde entonces, la ideología que sirvió para conservar intactas las estructuras sociales, consagrar los privilegios de unos pocos y la

marginación y la segregación de las mayorías. El racismo, como ideología, es constitutivo de las formas societarias en Latinoamérica.

- b. Modernidad y colonialidad forman parte de un mismo proceso vinculado con la hegemonía, subalternización, periferización, interiorización geopolítica, cultural, racial y epistémica. La *colonialidad*, en tanto patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, continua vigente y se expresa a través de una diversidad de dimensiones (saber-poder-ser) tendiendo a negar y desestimar otras culturas y saberes. El discurso moderno-colonial ha creado con cierta eficacia la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y des-localizado y ha establecido al eurocentrismo como única perspectiva válida de conocimiento produciendo la falaz noción de que existe algo así como “El conocimiento” (con mayúscula y en singular). De modo que, posicionando al conocimiento científico-occidental-masculino como central, descartó la producción intelectual subalterizada y, consecuentemente, la capacidad intelectual de quienes la producen, negando o inferiorizando los saberes producidos en otros lugares, por otras sociedades y en el marco de otras culturas diferentes a la occidental europea. El conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas de modo que el conocimiento no es abstracto ni des-localizado sino que se inscribe geo-históricamente. Resulta importante considerar la perspectiva de la modernidad/colonialidad pues posibilita introducir perspectivas invisibilizadas y subalternizadas que emergen a través de los relatos en las entrevistas a través de historias, memorias y experiencias que no quedan ancladas en el pasado colonial sino que re-construyen y re-producen en la actualidad.
- c. He abordado la experiencia urbana en tanto articulación de dos aspectos que conforman la ciudad, esto es la forma espacial y las



representaciones y prácticas sociales acerca de lo urbano. Bajo esta perspectiva, la ciudad es entendida como espacio y sociedad urbana en tanto ambas dimensiones, la espacial y la social se constituyen recíprocamente. El espacio entonces -entendido en su triple dimensión en tanto *espacio físico*, de naturaleza material, *espacio subjetivo* de cognición y representación y en tanto *espacialidad*, espacio socialmente producido- es una construcción subjetiva y subjetivadora. De modo que la configuración de la ciudad es el resultado, siempre provisorio y en permanente proceso de cambio, de las relaciones recíprocas entre espacio (físico, formas espaciales) y sociedad (representaciones y prácticas sociales). El espacio, en este caso, urbano, funciona como una simbolización del espacio social del mismo modo que lo social se ve influenciado por el carácter performativo de la dimensión espacial.

- d. Pensar la ciudad como resultado siempre provisorio, de la articulación de estas dos dimensiones me ha conducido a indagar las formas históricas de segregación y fragmentación social inscriptas tanto geográfica como subjetivamente. En América Latina con el proceso de urbanización, la *fractura social* se ha traducido en formas específicas de segregación tanto a través de la emergencia de los *guetos de pobreza* (pueblos jóvenes, favelas, villas) como mediante la autosegregación residencial de las clases altas y medias-altas que optan por vivir en condominios, barrios privados, *countries*, chacras, clubes de campo, clubes de playa. De modo que la *brecha urbana* revela, ilustra, evidencia y explicita espacialmente la *brecha social*, al mismo tiempo que, esta fractura social se plasma en la configuración y arquitectura urbana. Se trata entonces de dos procesos que se vinculan, complementan y retroalimentan pues, las distancias sociales se objetivan en el espacio urbano imponiendo distancias espaciales y esta fragmentación y frontera espacial acentúa y profundiza las distancias y contrastes sociales al desdibujar los matices que imprime la diversidad, multiplicidad y variedad. La disminución de

oportunidades de encontrarse con la alteridad también restringe las posibilidades y potencialidades que ofrece la diversidad y complejidad propias del espacio urbano abierto.

### ***Fronteras, límites y posibilidades***

El final del proceso de investigación abre una serie de interrogantes acerca del trabajo realizado, las limitaciones de la investigación llevada a cabo, los temas pendientes y las posibilidades abiertas a futuro.

Las condiciones de producción funcionan siempre como restricción y posibilidad. En este trabajo, la cuestión urbana ha sido interrogada desde cierto lugar de exterioridad en el que me ubica mi condición de extranjera. Este factor ha complejizado mi trabajo y funcionado como un límite en tanto seguramente ha dificultando mi posibilidad de comprensión de ciertos guiños (en términos de Geertz) y sobreentendidos con los entrevistados que, en otras circunstancias donde entrevistador-a y entrevistado-a comparten códigos, deriva en la posibilidad de indagar y repreguntar cuestiones que quizás no surgen de manera abierta sino que se “esconden” y dejan entrever sólo a través de ciertas rendijas o resquicios que quizás no haya logrado advertir.

Sin embargo, esta exterioridad, esta distancia inevitable que implica el ser extranjera, ha funcionado también como posibilitadora en otros aspectos que creo han compensado esta posible dificultad, pues, por un lado, me ha dado la oportunidad de observar, cuestionar, problematizar aspectos naturalizados de la vida cotidiana, de la configuración de la ciudad, así como cuestiones invisibilizadas debido a su efecto de naturalización. En términos de esta tesis, me ha permitido visibilizar e indagar acerca de las murallas visibles e invisibles que recorren la ciudad y atraviesan las subjetividades. Por otro

lado, encuentro que ha sido una actitud generalizada de las entrevistadas y entrevistados el esfuerzo por explicarme, enseñarme, revelarme sus experiencias, historias, sin saber muy bien dónde ubicarme, resultando móvil, cual comodín en juego de naipes, lo cual me ha permitido, siguiendo la metáfora, jugar en las diversas entrevistas desde distintos lugares, sin proponérmelo. Esta flexibilidad ante la mirada de los entrevistados y entrevistadas ha sido enriquecedora, resultando relatos, en general, desprejuiciados -si eso es posible- en la medida en que cada uno de mis interlocutores me ubicaba en un lugar que le resultaba cómodo o conveniente, pudiendo develar los modos en que la mirada colonial-racista-eurocéntrica es constitutiva de la cuestión social latinoamericana y las murallas urbanas y fronteras visibles e invisibles se erigen subjetivamente en visiones y divisiones de lo social.

En tercer lugar, mi condición de extranjera, ha actuado como habilitadora en tanto me ha permitido preguntar, indagar y conversar con las entrevistas y entrevistados sobre temas muy sensibles y actuales así como su percepción acerca de la discriminación y el racismo, las experiencias y las huellas que han dejado los años de violencia terrorista vividos recientemente, entre otros tantos, aprendiendo, revisando y reconstruyendo sus historias y vivencias respecto a estos y otros tantos temas.

Vinculado con los límites de este trabajo y también a las posibilidades abiertas a futuro, diversos temas han sido tratados tangencialmente y más aún son aquellos que han quedado pendientes y abiertos a ser trabajados en futuras investigaciones. Entre ellos, el vínculo entre racismo, violencia y terrorismo, que ha sido apenas desarrollado en mi investigación en relación a la estigmatización, inferiorización y discriminación que padece la población rural, campesina e indígena en nuestras latitudes.

Por último, llegando ya al final de este trabajo y pensando en los posibles caminos a recorrer, considero que un sendero donde resultaría interesante avanzar en futuras investigaciones está vinculado con los cambios que se vienen gestando en la praxis en relación a la descolonialidad del poder. Con

el proceso migratorio que se inicia a mediados del siglo pasado y la llegada de los migrantes a Lima, se reactivaron prácticas y discursos discriminatorios, poniendo en evidencia, una vez más, el profundo racismo que aún persiste y se actualiza, en formas y prácticas –incluso discursivas–, manifestando la actualidad de la *colonialidad*. También es gracias a estos millones de migrantes, así como al indigenismo, a diversos actores, desde la universidad, el mundo artístico y académico, a los movimientos campesinos e indígenas, que las culturas se han vuelto visibles (Montoya Rojas, 2011). Lima, que se ha fundado y crecido a espaldas del Perú, ya no puede negarse a constituirse una ciudad que da cuenta de la diversidad que compone al país.

Este proceso de visibilización de las culturas ha recorrido ya un importante camino con la toma de tierras, las reformas agrarias entre 1963 y 1969, luego la llegada de los migrantes andinos, costeños y selváticos a Lima y, en las últimas décadas, la multiplicación de organizaciones que reivindican los derechos de los pueblos indígenas, sus territorios, lenguas y culturas. En los últimos años, los movimientos étnicos y políticos indígenas han dado importantes pasos para transformarse en sujetos políticos con proyectos y propuestas de poder. En este contexto se inscribe la *resemantización* de lo campesino e indígena, su nueva visibilidad pública vinculada a los movimientos campesinos en Latinoamérica como sujetos políticos. Este proceso de *resemantización* tiene varias aristas: políticas, discursivas, prácticas y comunales. Existen múltiples interpretaciones sobre la visibilización de la cuestión indígena y es posible, incluso, detectar formas “recargadas” de racismo basadas en el “temor del indio en el poder”, como si aquel *otro temido* que fuera cercado e invisibilizado en el pasado, acechara ahora desde un lugar que nunca dejó de estarle vedado: el centro geográfico del poder político. Si bien comenzó a recorrerse un arduo pero imprescindible camino, para que todas y todos quienes habitan el suelo peruano, sean reconocidos con todos sus derechos y plena ciudadanía, para que *todas las culturas* que componen el país sean tratadas con la misma consideración y el respeto, y el país se constituya y reconozca como pluricultural, plurilingüe y plurinacional; sin embargo, queda aún mucho por

recorrer hacia la descolonización del poder para romper con la herencia colonial y, como auguraba García Márquez, *las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra.*

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE, C. (1995). La penitenciaría de Lima y la modernización de la justicia penal en el siglo XIX. En A. PANFICHI y F. PORTOCARRERO (Comp.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Ed. Universidad del Pacífico.

ALVARADO, A., JONES, M. y NACCI, M.J. (2009). Recuperación de saberes ancestrales: experiencias expresivo-productivas latinoamericanas. En *Actas del XXVII Congreso Latinoamericano de Sociología*. Buenos Aires, Argentina. 31 de agosto al 4 de septiembre.

AMÉNDOLA, G. (2000). *La ciudad posmoderna. Magia y miedo de la metrópolis contemporánea*. Madrid: Celeste Ediciones.

ARANA, M. (1999). Buenos Aires entre la poética, la agresión y la ternura. En J. MOLINA Y VEDIA, *Mi Buenos Aires Herido*. Buenos Aires: Del Arco Iris Colihue

ARFUCH, L. (2000). Visibilidad de lo privado: nuevos territorios de la intimidad. *Argirópolis. Mundo Urbano*, 12, Julio/Agosto de 2001. [www.argiropolis.com.ar/mundourbano/anteriores/12/arfuch.htm](http://www.argiropolis.com.ar/mundourbano/anteriores/12/arfuch.htm)

-- (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

-- (2010). *La entrevista, una invención dialógica*. Buenos Aires: PAIDOS.

ARGUMEDO, A. (1996). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.

ARROYO, E. (1994). *El centro de Lima. Uso social del espacio*. Lima: Fundación Friederich Ebert.

AUGÉ, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Ed. Gedisa.

BAJTIN, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Ed. Alianza, Madrid.

BARBERO, J.M. (2000). *Reconfiguraciones comunicativas de lo público*. [http://www.bazaramericano.com/bazar/articulos/reconfiguraciones\\_barbero.asp](http://www.bazaramericano.com/bazar/articulos/reconfiguraciones_barbero.asp)

--(2000). *La ciudad entre medios y miedos*. En S. Rotker (comp.), *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.

BARRIG, M. (1988). *De vecinas a ciudadanas. La mujer en el desarrollo urbano*. Lima: SUMBI.

BASADRE, J. (1994). *Perú: Problema y posibilidad. (Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú, con algunas reconsideraciones cuarentaisiete años después)*. Lima: Fundación M. J. Bustamante De La Fuente, 4ta Edición.

BAUMAN, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.

-- (2003a). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.

-- (2003b). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BECK, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Ed. Paidós.

BELAY, R., BRACAMONTE, J., DEGREGORI, C.-I., y JOINVILLE VACHER, J., (2004). *Memorias en conflicto. Aspectos De la violencia política contemporánea*. Lima: IEP; IFEA; Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

BLONDET, C. (1986). *Muchas vidas construyendo una identidad. Mujeres pobladoras de un barrio limeño*. Lima: IEP.

--(1991). *Las mujeres y el poder: una historia de Villa El Salvador*. Lima: IEP.

BOUDOUIN, J. (1947). *Folklore de Lima. Visión y síntesis*. Lima: Ediciones Biblioteca Peruanoología.

BOURDIEU, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo

-- (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Ed. Taurus humanidades.

-- (1998). Espacio social y poder simbólico. En *Cosas dichas*. Barcelona: Ed. Gedisa.

-- (1999). Efectos de lugar. En *La miseria del mundo*. Madrid: Ed. Fondo de Cultura Económica.

BROMLEY y BARBAGELATA. (1945). *Evolución urbana de la ciudad de Lima*. Lima: Consejo provincial de Lima.

CABRERA, T., RODRÍGUEZ, M., y SORIA, L. (2006). Actores sociales y modelos de gestión de la ciudad en Lima sur. En *Perú Hoy, Nuevos rostros en la escena nacional*, N° 10, DESCO, Centro de Estudios y promoción del Desarrollo, Perú.

<http://desco.cepes.org.pe/apc-aa-files/d38fb34df77ec8a36839f7aad10def69/PeruHoy20006B.pdf>

CALDERON COCKURN, J. (1990). *Las ideas urbanas en el Perú (1958-1989)*. Lima: CENCA.

--(2002). Tierra vacante en Lima metropolitana. En N. Clichevsky, *Tierra vacante en las ciudades latinoamericanas*. Canadá: Lincoln Institute of land policy.

--(2005). *La ciudad ilegal. Lima en el siglo XX*. Lima: UNMSM Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

CALLIRGOS, J.C. (1991). Identidades, estereotipos, tabú: el problema de las razas. *Márgenes. Encuentro y debate*. Año IV, N° 8. Lima.

--(1993). El racismo peruano. En *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Lima: Desco. Publicado en la biblioteca virtual: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Callirgos%20IV.pdf>

CALVINO, I. (2000). *Las ciudades invisibles*. España: Ed. Siruela.

CÁRDENAS AYAIPOMA, M. (1980). El pueblo de Santiago. Un ghetto en Lima Virreynal. *Bulletin de l'Institut francais d'études Andins*. Volume: 9

CARMAN, M. (2011). *Las trampas de la naturaleza*. Buenos Aires: FCE.



- CASTELLS, M. (1988). *La cuestión urbana*. México: Siglo XXI Editores.
- CAVENACCI, M. (1993). *A cidade polifônica. Ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. Sao Paulo: Studio Nobel.
- COELLO DE LA ROSA, A. (2002). Resistencia e integración en la Lima colonial: el caso de la reducción de indios del cercado de Lima (1564-1567). *Revista Andina* N° 35.
- COLLIER, D. (1978). *Barriadas y élites: de Odría a Velazco*. Lima: IEP.
- COSAMALÓN AGUILAR, J. (1999). *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima 1795-1820)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- COTLER, J. y GROMPONE, R. (2000). *Ascenso y caída del régimen autoritario*. Lima: IEP
- CRENZEL, E. (2001). Sobre la memoria colectiva. En *Memorias enfrentadas. El voto a Bussi en Tucumán*. en [www.nuncamas.org](http://www.nuncamas.org)
- DE CERTEAU, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De MARINIS, P. (2005). 16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y comunidad(es). *Papeles del CEIC*, N° 15, CEIC, Universidad del País Vasco, <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/15.pdf>
- DEGREGORI, C. I., BLONDET, C., y LYNCH N., (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP.
- DEGREGORI, C.I., GRANCKE, M., LÓPEZ RICCI, J., MANRIQUE, N., PORTOCARRERO, G., RUIZ BRAVO, P., SANCHEZ LEÓN, A. y ZAPATA A. (1990). *Tiempos de ira y amor*. Lima: DESCO.
- DEGREGORI, C.I. (Ed.) (2000). *La década de la antipolítico. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: IEP.
- (2005). *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: IEP
- DEL ÁGUILA PERALTA, A. (1997). *Callejones y mansiones. Espacios de opinión y redes sociales y políticas en la Lima del 900*. Lima: Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú.

DELER, J-P. (1975). *Lima 1940-1970. Aspectos del crecimiento de la capital peruana*. Lima: Centro de Investigaciones geográficas.

DELEUZE, G. (1993). *Las sociedades de control y el neofeudalismo*: <http://www.forum-global.de/soc/bibliot/d/deleuze.htm> Página 12. 26/6/93

DELGADO, J. Marcus y TANAKA, M. (2001). *Lecciones del final del fujimorismo*. Lima: IEP.

DE SETA, C. y LE GOFF, J. (1989) *La ciudad y las murallas*. Madrid: Ediciones Cátedra.

DE SOTO, H. (1990). *El otro sendero*. Colombia: Ed. Instituto Libertad y Democracia.

DI VIRGILIO, M., HERSER, H., MERLINSKI, G. y RODRÍGUEZ, M. C. (Comp.). (2011). *La cuestión urbana interrogada. Transformaciones urbanas, ambientales y políticas públicas*. Buenos Aires: Ed. Café de las ciudades.

DRIANT, J-C. (1991). *Las barriadas de Lima. Historia e interpretación*. France: CEGET.

DUBOIS, Ph. (1986). *El acto fotográfico, de la representación a la recepción*. Buenos Aires: Paidós.

ELMORE, P. (1993). *Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela del siglo XX*. Lima: Mosca Azul Editores.

--(1995). *La ciudad enferma: Lima la horrible*, de Sebastián Salazar Bondy. En Portocarrero (Comp.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Ed. Universidad del Pacífico.

ESCOBAR, A. (2005). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. ¿Globalización o postdesarrollo?* En E. Lander, (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

FIGUEROA, A., ALTAMIRANO, T. y SULMONT, D. (1996). *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima: OIT.

FLORES GALINDO, A. (1983). Los rostros de la plebe. *Revista Andina*, N° 2, Tomo I.

--(1988). La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1986. *Revista Márgenes*, año 2, N° 4.

--(1989). Demonios y degolladores. *Revista Márgenes*, año III, N° 5-6.

--(1991). *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Editorial Horizonte, 2° ed.

--(1999). *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: APRODEH; Sur.

--(2005). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: SUR.

FLORES GUZMÁN, R. (2005). El enemigo frente a las costas. Temores y reacciones frente a la amenaza pirata, 1570-1720. En C. ROSAS LAURO, (ed.). *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

FOUCAULT, M. (1984). *De los espacios otros*. Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967: publicada en *Mouvement, Continuité*, n 5, octubre de 1984.

--(2000). *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

--(2002.a). *La historia de la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores Argentina.

--(2002.b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

FUENZALIDA, F., MAYER, E., ESCOBAR, G., BOUIRRICAUD, F., y MATOS MAR, J., (1970). *El Indio y el Poder en el Perú*. Lima: IEP.

FUNES, P. y ANSALDI, W. (1997). *Patologías y Rechazos*. Buenos Aires: Ed. CINAP.

GALEANO, E. (1997). *Memorias del fuego 1. Los nacimientos*. Buenos Aires: Catálogos.

--(2001). *Las palabras andantes*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.

--(2002). *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Buenos Aires: Catálogos.

--(2010). *Ser como ellos y otros artículos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

GALVEZ, J. (1965). *Una Lima que se va*. Lima: editorial Universitaria.

GARCÍA MÁRQUEZ, G. (1982). La soledad en América Latina. Discurso de Estocolmo al recibir el Premio Nobel de Literatura, en [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html)

GEERTZ, C. (1973). La Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GIANATELLI, N. (2002). *Nuevas inseguridades, ¿nuevos sujetos? Las múltiples formas de la inseguridad y su impacto en los sujetos*. Ponencia presentada en las V Jornadas de Sociología en la Universidad de Buenos Aires, facultad de Ciencias Sociales, 2002. Taller: Mutación histórica y transformaciones en la subjetividad.

GOLTE, J. y ADAMS, N. (1990). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.

GORELIK, A. (2005). *Imaginarios urbanos e imaginación urbana. Para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos*. (Santiago). [online]. mayo 2002, vol. 28, no.83.

GRIMAL, P. (2006). *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires: Paidós.

GROMPONE, R., ZOLEZZI, M., CALDERÓN, J. y OLIVERA, L. (1983). *La Lima de los 80. Crecimiento y segregación social*. Lima: DESCO.

GROSFOGUEL, R. (2011). Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Astrolabio*, N° 6, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad- CONICET- UNC, pp. 44-60.

GUERRERO DE LOS RÍOS, R. y SÁNCHEZ LEÓN, A. (1977). *La trampa urbana*. Lima: DESCO

GUEVARA, C. (2000.a). Utopías y realidad en lo urbano. *Revista Investigaciones Estéticas del Instituto de Arte Americano*. Buenos Aires: IAA.

--(2000.b). Utopías urbanas: el caso Quiroules. *Revista Investigaciones Estéticas del Instituto de Arte Americano*. Buenos Aires: IAA.

GÜNTER DOERING, J. (1983). *Planos de Lima*. Lima: Municipalidad de Lima metropolitana.

GÜNTER DOERING, J. y LOHMANN VILENA, G. (1992). *Lima*. España: Mapfre.

IZIGA, R. (1983). *Perú: estructura urbana y proceso histórico social*. Lima: Ediciones Atusparia

JELIN, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI.

JONES, M. y NACCI, M. J. (2001). Carnavales y Murgas porteñas: Antiguos y nuevos espacios de expresión cultural urbana. Entre el poder y la resistencia, *Actas del XXIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Mesa Nº 13. Ciudades, redes urbanas y servicios a la población.

KESSLER, G. (2009). *El sentimiento de inseguridad*. Buenos Aires: Siglo veintiuno Editores.

LINS RIBEIRO, G. (2005). Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y multiculturalismo. En D. MATO (Ed.), *Cultura política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

LÓPEZ JIMÉNEZ, M.A. (1994). La organización popular en Lima: de la tradición comunitaria a la participación ciudadana. T. Villasante (Comp.), *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*, Venezuela: Ed. Nueva Sociedad.

LANDER, E. (2005). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO

LUDEÑA URQUIZO, W. (1997). *Ideas y arquitectura en el Perú del siglo XX*. Lima: editorial SEMSA.

--(2002). Lima: poder, centro y centralidad. Del centro nativo al centro neoliberal. *EURE* (Santiago), mayo 2002, vol. 28, Nº 83, p.45-65.  
<<http://www.scielo.cl/scielo.php?>

--(2003). Orígenes del urbanismo moderno en el Perú. *Urbes* Vol. I, N° 1, Lima.

--(2004). *Historia y urbanismo en cifras, 1821-1970*. Lima: Editora del Perú SEGRAF.

MAGNO DA SILVA, I. (2003). *Brasilia, la ciudad del silencio*. Tesis de doctorado. Universidad de Brasilia.

MALDONADO-TORRES, N. (2004). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo del concepto*. En *www.ram.net*. Red de Antropología del mundo.

MANCADO FERNANDEZ, B. (2005). Movimientos socioterritoriais y socioespaciais. *Revista OSAL: Reforma agraria y lucha por la tierra en América Latina*. Buenos Aires, Año VI N°16, enero-abril 2005.

MANNARELLI, M. E. (1999). *Limpias y modernas. Género, higiene y cultura en la Lima del novecientos*. Lima: Ed. Flora Tristán.

MANRIQUE, N. (1992). Cristianos y musulmanes. El imaginario colonial del descubrimiento de América. *Márgenes*. Año V, N° 9. Lima.

--(1996). Racismo y violencia política en el Perú. *Pretextos* N° 8. Lima: Desco.

--(1999). *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: Sur. Casa de Estudios del Socialismo.

--(2002). *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

MARGULIS, M., Urresti, M., et al (1999). La racialización de las relaciones de clase. En M. Margulis, M. Urresti et al. *La segregación negada*. Buenos Aires: Biblos, pp. 37-62.

MARIÁTEGUI, J. C. (2001). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.

MATTOS-CÁRDENAS, L. (2004). *Urbanismo andino e hispanoamericano, ideas y realizaciones (1530-1830)*. Lima: Fondo Editorial FAUA.

MATOS MAR, J. (1955). *Estudio de las barriadas limeñas*. Lima: s/n.

- (1968). *Urbanización y barriadas en América del sur*. Lima: IEP.
- (1977). *Barriadas de Lima 1954*. Lima: IEP.
- (1988). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: CONCYTEC.
- (2004). *Desborde popular y crisis del Estado. Veinte años después*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MENESES RIVAS, M. (1998). *La utopía urbana. El Movimiento de Pobladores en el Perú*. Perú: Ed. Brandon.
- MIGNOLO, W. (2005). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander, (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- MONTOYA ROJAS, R. (1989). *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del Siglo XX*. Lima: Mosca Azul Editores
- (1991.a). Etnia y clase en el Perú. *Márgenes*. Año IV, N° 7. Lima.
- (1991.b). La utopía andina. *Márgenes*. Año IV, N° 8. Lima.
- (1992). *Al borde del naufragio*. Lima: Cuadernos de Casa del Socialismo. Sur.
- (1999). Historia, Memoria y Olvido en los Andes Quechuas. *Revista de Sociología UNMSM*, V. XI, N° 12. Centro de Producción Editorial UNMSM.
- (2009). Cuando la cultura se convierte en política. *Conferencia inaugural del V Congreso de Investigaciones en Antropología* "Retos y perspectivas de la Antropología ante el Perú actual". Universidad San Antonio Abad del Cusco. Cusco
- (2010). Walker, texto borrador.
- (2011). *Cultura y culturas: desde la colonialidad del poder y desde los pueblos indígenas* (en proceso de publicación), Lima.
- MONTOYA URIARTE, U. (2002). *Entre fronteras. Convivencia multicultural*, lima siglo XX, Lima: Ed. Sur.

MURILLO, S. (1996). *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC.

--(2001). La gubernamentalidad urbana: la mutación desde una protopolítica científica, hacia el gerenciamiento de los riesgos y la denegación. *Actas del XXIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Mesa N° 13: "Ciudades, redes urbanas y servicios a la población".

--(2003). Tiempos y espacios. ¿Recodificación de las subjetividades o deshilachamiento de los sujetos en Buenos Aires? Ponencia XXIV Congreso ALAS. Mesa N° 7: "Ciudades, servicios, redes urbanas, demandas ciudadanas y movimientos sociales urbanos"

MUMFORD, L. (1945). *La cultura de las ciudades*. Buenos Aires: EMECÉ Editores.

NACCI, M. J. y ZARLENGA, M. (2005). Puntos de fuga: reflexiones sobre los límites y posibilidades para la construcción de espacialidades públicas y relaciones político-comunitarias en Bs. As. En S. MURILLO (coord.) *Contratiempos*, Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación.

O'BOLER, S. (1996). Raza, etnia, nación y ciudadanía en el imaginario de las Américas. El mundo es racista y ajeno: orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea. Documento de trabajo N° 74. Lima: IEP.

OLIVERA, L. (1994). Lima y su organización urbano popular. En T. Villasante (Comp.), *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*, Venezuela: Ed. Nueva Sociedad.

O'PHELAN GODOY, S. (2005). La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales. En C. ROSAS LAURO, (ed.), *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ORTIZ DE ZEBALLOS, A. (2003). *Modernidad, espacios urbanos y actores sociales*. Ponencia presentada en el seminario "Los sinuosos caminos de la modernidad", UNMSM, 15-16 de sept. 2003.

OZLAK, O. (1991). *Merecer la ciudad. Los pobres y el derecho del espacio urbano*. Buenos Aires: CEDES.

PALMA, R. (1991). *Tradiciones Peruanas*. Bogotá: Grupo Editorial Norma



PANFICHI, A. (1993). Juventud, tradición y trabajo. En TEMPO. *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*, Lima: Ed. Tafos.

PANFICHI, A. y PORTOCARRERO, F. (Comp.). (1995). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Ed. Universidad del Pacífico.

PARKER, D. (1995). Los pobres de la clase media: estilo de vida, consumo e identidad en una ciudad tradicional. En A. PANFICHI y F.

PORTOCARRERO, (Comp.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Ed. Universidad del Pacífico.

--(2002). Civilizando la Ciudad de los Reyes: Higiene y vivienda en Lima, 1890-1920. En D. ARMUS (Comp.): *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en América Latina moderna*. Buenos Aires: Ed. Norma.

PATCH, R. (1967). *La Parada. Estudio de un mundo alucinante*. Lima: Mosca azul editores.

PAVARINI, M. (1988). *Control y dominación. Teorías burguesas y proyectos hegemónicos*. Colombia: Siglo XXI.

PORRAS BARRENECHEA, R. (2002). *Antología de Lima. El Río, el Puente, la Alameda*. Lima: Editado por Fundación Manuel J. Bustamante De la Fuente.

PORTAL, I. (1932). *Del pasado limeño*. Lima: Gil.

PORTO GONCALVES, W. (2003). A geograficidade do social: uma contribuicao para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. En J. SEOANE (Comp.). *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. Buenos Aires: OSAL

PORTOCARRERO, G. (1995). El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática. En A. PANFICHI, y F.

PORTOCARRERO (Comp.) *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Ed. Universidad del Pacífico.

--(1998). *Razones de sangre. Aproximaciones a la violencia política*. Lima: PUCP.

QUIJANO, A. (1977). *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*. Lima: Mosca Azul Editores.

--(1985). *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú 1890-1930*. Lima: Mosca Azul Editores.

--(1992). Notas sobre la cuestión de identidad y nación en el Perú. *Márgenes. Encuentro y debate*. N° 9. Lima: SUR Casa de estudios del socialismo.

--(2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

RADIGUET, M. (1971). *Lima y la sociedad peruana*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

REGUILLO, R. (1998). Imaginarios globales, miedos locales. La construcción social del miedo en la ciudad. Ponencia presentada en el *IV Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC)*, "Ciencias de la Comunicación: Identidades y Fronteras". Grupo de Trabajo "Comunicación, identidad y cultura urbana". Universidad Católica de Pernambuco, Recife, Brasil.

--(2000). Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo. *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes. N° 5. Enero de 2000, pp. 63-72.

RICOEUR, P. (1992). *La función narrativa del tiempo*. Buenos Aires: Editorial Almagesto. Colección Mínima.

RÍOFRÍO, G. (1978). *Se busca terreno para la próxima barriada. Espacios disponibles en Lima 1940-1978-1990*. Lima: Desco.

RÍOFRÍO, G. y RODRÍGUEZ, A. (1980). *De invasores a invadidos (2) Diez años de autodesarrollo en una barriada*. Lima: Desco.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2004). La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Revista Aportes Andinos* N° 11. Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad.

--(2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

--(2011). Evo Morales se ha visto con su límite. Se acabó la luna de miel. Entrevista en *Periódico Diagonal Web* N° 150.

RODRÍGUEZ COBOS, L. (1983). *Arquitectura limeña. Paisajes de una utopía*. Lima: Fondo Editorial del Colegio de Arquitectos del Perú.

ROSAS LAURO, C. (2005). El miedo a la revolución. Rumores y temores desatados por la revolución francesa en el Perú, 1790-1800. En C. ROSAS LAURO (ed.). *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROSE, N., (2007). ¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno. *Revista Argentina de Sociología*, Vol. 5 N° 8. Versión on-line ISSN 1669-3248. Buenos Aires enero-junio.

SADER, E. (2009). La revolución latinoamericana debe producir su propia teoría. En <<http://www.larevolucionvive.org.ve> > consultado en marzo del 2009.

SALAZAR BONDY, S. (1974). *Lima la horrible*. Lima: Ed. Peisa.

SARLO, B. (2010). *La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores

SARMIENTO, D. F. (1850). *Argirópolis*

--(1883). *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires: Intermundo.

--(1999). *Facundo. Civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires: Ed. Losada.

SASÍN, M. G. (2010). La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de autodescripción social. *Papeles del CEIC* N° 15, CEIC, Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/57.pdf>

SCHEINSOHN, M. (2002). *Topología social. Reflexiones conceptuales para la introyección de la espacialidad en el análisis de estructuración socio-espacial urbana*. Ponencia presentada en las V Jornadas de Sociología en la Universidad de Buenos Aires, facultad de Ciencias Sociales, 2002. Taller: Mutación histórica y transformaciones en la subjetividad.

SEGURA, R. (2010). Territorios del miedo en el espacio urbano de la ciudad de La Plata: efectos y ambivalencias. *"Question" Argentina*, 1, nov. 2010.

SENNETT, R. (1975). *Vida urbana e identidad personal. Los usos del desorden*. Barcelona: Ediciones Península.

--(1978). *El declive del hombre público*. Barcelona: Ed. Península.

--(2002). *La corrosión del carácter, Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

SIFUENTES DE LA CRUZ, L. E. (2004). *Las murallas de lima en el proceso histórico del Perú. Ensayo acerca de la historia y evolución urbana de la ciudad de Lima entre los siglos XVII y XIX*, Lima: CONCYTEC.

SONTAG, S. (2004). *Imágenes torturadas*.  
<http://www.documentalistas.org.ar/>

--(2006). *Sobre la fotografía*. Buenos Aires: Alfaguara.

SVAMPA, M. (2004). *La brecha urbana. Countries y barrios privados en Argentina*. Buenos Aires: Capital Intelectual

TAKAKO, G. y TOKESHI, J. (2007). Espacio público en la ciudad popular. Reflexiones y experiencias desde el sur. *Revista Estudios Urbanos* N° 3. Lima: DESCO

TAPIA, C. (1997). *Las fuerzas armadas y Sendero Luminoso: dos estrategias y un final*. Lima: IEP

--(1999). "Violencia" en *El umbral del milenio*. Lima: SIDEA- PromPerú.

TEJADA, L. (1995). "Malambo" en A. PANFICHI, y F. PORTOCARRERO (Comp.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Ed. Universidad del Pacífico.

TWANAMA, W. (1992). Cholear en Lima. *Márgenes*. Año V, N° 9. Lima.

--(2008). Racismo peruano, ni calco ni copia. *Quehacer* n°170.

URRESTI, M y CECCONI, S. (2007). Territorios subalternos: una aproximación a los sectores populares urbanos. En Margulis et al. (Comp.). *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires. Investigaciones desde la dimensión cultural*. Buenos Aires, Biblos.

VARGAS, V. (1992). *Cómo cambiar el mundo sin perdernos. El movimiento de mujeres en el Perú y América Latina*. Lima: Flora Tristán Ediciones.

VELARDE, H. (1973). *Antología Humorística*. Lima: Editorial PEISA.

VICH FLORES, V. M. (2002). *El caníbal es el otro: violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: IEP

WACQUANT, L. (1998). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Ed. Manantial.

WALSH, C. (2002). Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro Gómez (Comp.). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala Ediciones.

--(2005). (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. En C. Walsh. *Pensamiento y crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala Ediciones.

--(2007). ¿Son posibles unas Ciencias Sociales /culturales otras? *Revista Nómadas* N° 26. Universidad Central-Colombia.

ZAPATA VELAZCO, A. (1996). *Sociedad y poder local. La comunidad de Villa El salvador, 1971-1996*, Lima: DESCO.